SIGILL. CIVITA RELIGIONIS PACIFICA
CONST. AD 1924
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Breslau
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Dozent am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 11. Jahrgang
1930

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1930

65174

n. f. v. 11
1930

Mitarbeiter an diesem Jahrgang

Seite

Professor D. Karl Bornhausen in Breslau 15
Professor D. Rudolf Bultmann in Marburg 339
Professor Dr. Ottmar Dittrich in Leipzig 135
Pastor W. Haring in Siptenfelde (Ostharz) 20
Professor D. Karl Heim in Tübingen 325
Professor D. Robert Jelke in Heidelberg 401
Geheimrat Professor Dr. Ferd. Kattenbusch in Halle 161
Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg 59. 81
Dr. Karl Löwith in Marburg 365
Studiendirektor Lic. Dr. Martin Doerne in Lückendorf (Lausitz) . . 206
Privatdozent Dr. Lic. R. F. Merkel in München 226
Professor D. Hermann Mulert in Kiel 468
Pastor Johannes Nagel in Hamburg 100
Professor D. Otto Piper in Münster 245
Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim 299
Pfarrer P. Scherding in Bischweiler (Elsaß) 1
Pfarrer Lic. Wilhelm Scholz in Berlin 290
Pfarrer Lic. Dr. W. Schultz in Hamdorf b. Rendsburg 42
Pfarrer Dr. lit. et phil. J. L. Snethlage in Oyen (Holland) . . 277
Pfarrer Dr. Johannes Sperl in Neuhof 447
Professor D. Horst Stephan in Leipzig 75. 322. 417
Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 437

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

I. Artikel

Seite

Zum Marburger Religionsgespräch. Die dogmatisch-kultische Bedeutung des Abendmahlsstreits. Von Pfarrer P. Scherding in Bischweiler (Elsaß) 1

Der Sinn der Religionsgeschichte. Von Professor D. Karl Bornhausen in Breslau 15

Der Glaube bei Paulus als religiös-sittliche Forderung verstanden. Von Pastor W. Haring in Siptenfelde (Ostharz) 20

Das eigene Gesetz der evangelisch-lutherischen Pädagogischen Akademie in kulturphilosophischer Beleuchtung. Von Pfarrer Lic. Dr. W. Schultz in Hamdorf b. Rendsburg 42

Vom religiösen Apriori. Ein Beitrag zum Problem der Existenz. Von Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg 81

Geistesgeschichtliche Betrachtung zu Bornhausens Trilogie. Von Pastor Johannes Nagel in Hamburg 100

Miszellen zur Geschichte der lutherischen Ethik. Von Professor Dr. Ottmar Dittrich in Leipzig 135

Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος. Von Geheimrat Professor D. Ferd. Kattenbusch in Halle . . . 161

Die Idee des Protestantismus bei Tillich. Von Studiendirektor Lic. Dr. Martin Doerne in Lückendorf (Lausitz) . 206

Sekte und Konfessionskirche. Zur Problematik von Lausanne. Von Professor D. Otto Piper in Münster 245

Christentum als Vorstellung und als Motiv. Von Pfarrer Dr. lit. et phil. J. L. Snethlage in Oyen (Holland) . 277

Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung. Ein Wort zur Auseinanderhaltung der drei Begriffe. Von Pfarrer Lic. Wilhelm Scholz in Berlin 290

Seite

Ontologie und Theologie. Von Professor D. Karl Heim in Tübingen 325

Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann. Von Professor D. Rudolf Bultmann in Marburg 339

Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. Von Dr. Karl Löwith in Marburg 365

Die Theologie Reischles und die gegenwärtige Theologie. Zum 25jährigen Todestage Reischles (11. Dezember 1930). Von Professor D. Robert Jelke in Heidelberg 401

Das Bekenntnis als Aufgabe der lebendigen Gemeinde. Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig 417

Kirchliches Bekenntnis und Theologie. Von Professor D. Friedrich Traub in Tübingen 437

Neue Wege der christlichen Weltanschauungslehre. Von Pfarrer Dr. Johannes Sperl in Neuhof 447

II. Kritische Berichte

Zur Philosophie und Religionsphilosophie. Von Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg 59

Zur Ethik II. Von Pastor Lic. Werner de Boor in Kordeshagen 148

Religiöse Außenseiter. Von Privatdozent Dr. Lic. R. F. Merkel in München 226

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus. Von Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim . . 299

Das Corpus Confessionum Von Professor D. Mulert in Kiel 468

III. Notizen

75. 322

IV. Zur Besprechung eingegangene Schriften

324. 400. 474

V. Register

Namenverzeichnis 475

Zum Marburger Religionsgespräch.

Die dogmatisch-kultische Bedeutung des Abendmahlsstreits[1]).

Von Pfarrer P. Scherding in Bischweiler (Els.).

Da die Reformation nicht isolierte Einzeltat, sondern in eine umfassende geistige Emanzipationsbewegung verwoben war, die in gleicher Weise an allen Türen der mehr oder minder geschlossenen mittelalterlichen Gedankenwelt rüttelte, konnte es nicht fehlen, daß sie mit der Zertrümmerung der kirchlichen Autorität Roms zugleich einer Mannigfaltigkeit religiöser und religiös gefärbter Tendenzen Bahn brach, die sich parallel nebeneinander oder im Gegensatz zueinander entwickelten. Es ist die Tragik der Reformation, daß ihr Kampf gegen Rom früh schon durch schwerwiegende Differenzen im eigenen Lager gestört wurde.

In die Tragik der Verhältnisse greift dann herein die persönliche Tragik des religiösen Heros, der den Kulminationspunkt der durch ihn hervorgerufenen Bewegung überlebt, die Reinheit seiner Motive durch groben Mißverstand, egoistischen Mißbrauch und fanatische Überspannung kompromittiert sieht und dadurch zu einer Änderung der Frontstellung geführt wird. Die Schroffheit, mit der Luther, der Befreier, gegen die Schweizer stritt, ist sicher mitbedingt durch jenen bitter empfundenen, durch die Umstände ihm abgezwungenen Frontwechsel, der dem Reformator im Bauernkrieg die Waffen gegen einen Teil seines lieben Volkes in die Hand nötigte, in den schwärmerischen Unruhen gegen Leute, die, wie er, das Evangelium gegen römische Irrtümer ins Feld führten.

1) Vortrag auf der Straßburger Pastoralkonferenz Mai 1929.

Und darf man nicht endlich von einer speziellen Tragik des Abendmahlstreites reden, der den Bruch zwischen lutherischer und schweizerischer Reformation gerade am Sakrament der Bruderliebe akut werden ließ?

Nichts ist darum natürlicher, als daß wir uns heute fragen, ob denn wirklich die Differenzen so tiefgehend waren, daß eine Einigung von vornherein ausgeschlossen war. Wie prophetisch klingen unseren Ohren jene weisen Worte Zwinglis, mit denen er Luther beschwor, so sehr sie auch mit ihrer einseitig an Luther gerichteten Zumutung übers Ziel schießen:

„Denke daran, wieviel Elend du dem deutschen Volk ersparen würdest, wenn du das eine Wort aussprächest: Ich habe mich geirrt. — Wir wollen uns erinnern, daß wir Gott zum Zuschauer haben, der besser als wir sieht, in welchem Sinn wir alles tun, und daß unser ganzes Zeitalter, ja alle kommenden Jahrhunderte bis auf die Zukunft des Herrn, unsere Richter sein werden, die um so billiger und gerechter über diese Sache urteilen werden, je ferner sie von den Leidenschaften sind, die uns jetzt umtreiben: An dich, zukünftiges Jahrhundert, wende ich mich, daß du mit unbestochenem Urteil über diese Frage entscheidest."

Nun sind vier Jahrhunderte verstrichen — sind wir heute imstande den Streit zu schlichten? Der warmherzige Appell Zwinglis, dem ja auch nachher seine Haltung auf dem Marburger Gespräch entspricht, wo er fast mit Tränen in den Augen trotz unüberbrückbarer Meinungsdifferenz doch brüderliche Verständigung erstrebt, er greift uns, die wir aus dem Elend protestantischer Zerrissenheit nach Einheit suchen, ans Herz. Auch für sich betrachtet wird Zwinglis Standpunkt kaum mehr so schroffer Ablehnung begegnen, da die Art, wie er seine symbolische Auffassung, die das „est" der Einsetzungsworte einem significat gleichsetzt, historisch und exegetisch begründet, unserem wissenschaftlich geschulten Denken eher entgegenkommt, als die mehr scholastische Argumentation, mit der sein großer Gegenpart die Realpräsenz Christi im Abendmahl zu stützen versucht. Und doch werden wir uns davor hüten, Luthers endgültige Abendmahlslehre nur als einen Rückfall ins katholische Dogma zu betrachten, die Hand in Hand ginge mit einer allgemeinen, durch die Ereignisse ihm aufgedrängten reaktionären Tendenz. Ist doch über den Wert einer Meinung nichts ausgesagt dadurch, daß man sie katholisch oder protestantisch nennt, wo diese Ausdrücke nicht prinzipielle Gegensätze zu be-

zeichnen brauchen. Und schließlich wußte Luther sehr wohl, was er als katholische Sakramentslehre ansah, und hat sie auch bis ans Ende bekämpft.

Soviel ist allerdings ausgemacht, daß beide, Luther und Zwingli von fast gemeinsamem Standpunkt aus, sich in ihrer Abendmahlsauffassung in entgegengesetzter Richtung entwickelt haben; der Schweizer einer rein spiritualistischen, der Wittenberger einer realistischen Konzeption entgegen. Aber gerade diese Tatsache, wo beide Männer in derselben Welt und Zeit gelebt, weist uns darauf hin, daß innere Motive in entscheidender Weise am Aufbau ihrer Abendmahlslehre mitgewirkt haben müssen.

Ausgangspunkt ist sowohl hier wie dort, die Verwerfung des katholischen Meßopfers, der Transsubstantiation als eines durch priesterliches Wort bewerkstelligten **opus operatum**, als unblutige Wiederholung des einmaligen blutigen Opfers Christi. Doch hat sich von hier aus die schwierige Aufgabe ergeben, auf Grund der neutestamentlichen Daten nun den rein evangelischen Sinn des Abendmahls herauszustellen, um es als Sakrament der protestantischen Kirche zu begründen.

Daß jeder diese Aufgabe auf seine Weise löste, ist nicht verwunderlich, wo auch heute noch die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls eine vielumstrittene Frage ist, zumal natürlicherweise das Denken bahnbrechender Geister stets individuelles Gepräge trägt.

Die geistige Entwickelung Zwinglis nahm nun einen viel harmonischeren Verlauf als die Luthers, dessen überragende Größe er übrigens nie bestritt. Sie weist nirgends den Bruch auf, der Luthers Leben in zwei Hälften spaltet. Der Schüler des Erasmus ist vielmehr Humanist geblieben und war dauernd durch die Stoa beeinflußt.

Man wird darum nicht behaupten dürfen, daß es seiner religiösen Konzeption an Originalität und Wärme fehlte. Der renaissancehaften Weltaufgeschlossenheit hielt ein starker Drang nach absoluter Wahrhaftigkeit die Wage. So steht im Mittelpunkt seiner Theologie der Gedanke der göttlichen Allwirksamkeit, und er findet von hier aus Wege zum Verständnis des Evangeliums, die ihm manch ungehobene Schätze erschließen. Bei dem aktivistisch-sozialen Zug, der

seine Frömmigkeit charakterisiert, wird ihm der Glaube, das Trauen, zur Treue, die die Erwählten Gottes dem Herzog ihrer Seligkeit erweisen, der alle um sich ruft, die „arbeitend und beladen sind, daß er ihnen Ruh gebe". Ist es nicht bezeichnend, daß dieses Zitat des Heilandrufs sich auch auf dem Titelblatt seines Tauf- und Abendmahltraktats findet!

Zwinglis Abendmahlsauffassung wird nur der oberflächlich finden, der

1. nicht erkennt, welch ungeheure Schwierigkeiten der Gedanke der Realpräsenz und die Lehre der Ubiquität dem rational disziplinierten Denken des Wahrheitsfanatikers Zwingli bereiteten, von dem Dilthey urteilt: sein Denken verrate etwas von der Wucht und der scharfen Umrissenheit der Schweizerberge; — der

2. nicht einsieht, wie gerade die Auffassung des Abendmahls als eines Gedächtnis- und Brudermahles tief in seiner Theologie und Frömmigkeit verankert liegt und seinem Kultusideal den festen Mittelpunkt, gleichsam das Herz gibt; — der

3. noch nicht gefühlt hat, welche Tiefe auch dieser Konzeption eigen ist, bei welcher der Gedanke des für uns geopferten Leibes Christi leicht hinüberspielen kann zur Vorstellung des corpus mysticum Christi, zu dem sich die Gemeinde durch gemeinsames Bekennen und Geloben zusammenschließt (man vergleiche Zwinglis Abendmahlsordnung von 1525). Ist es nicht auch ein Schritt der Zwinglischen Auffassung entgegen, wenn man aus vielfach zerfahrener Abendmahlspraxis heraus das Heil in einer Anlehnung an die Abendmahlsform der Brüdergemeinde sucht, die dem Gedanken des Brudermahles einen so ergreifenden Ausdruck gegeben?

Es liegt schließlich beides in der Konsequenz seines Denkens, sowohl, daß Zwingli die ihm von Hoen dargereichte symbolische Deutung dankbar aufgriff und ausbaute, als auch, daß er bei noch so hartnäckigem Festhalten seines Standpunkts doch den Lutherischen mit relativer Toleranz konnte gelten lassen.

Bei Luther liegen die Verhältnisse ganz anders. Er hat bei aller Genialität, mit der er seine Denkmittel handhabte, doch zeitlebens ein profundes Mißtrauen gegen die „Hure Vernunft" gehegt, nicht, wie es schwächeren Geistern widerfährt, daß er als ein in ihren Labyrinthen

Verirrter sich an ihr hätte rächen wollen, oder weil er im Mittelalter stecken blieb, sondern weil sein religiös entscheidendes Erlebnis den Zusammenbruch auch seines menschlichen Denkens zur Voraussetzung hatte, nämlich des Denkens als Werk und Leistung — obwohl man es freilich auch als Bestimmung, als Not und Gnade auffassen kann.

Und wie sein impulsiver Charakter von vornherein sein Erleben bedingt hat, so wirkt sein Erleben auf seine Impulsivität zurück und gruppiert sein ganzes Denken um das zentrale Erlebnis der Rechtfertigung aus Glauben, der Sündenvergebung als freier Gabe Gottes. Je mehr er sich äußerer und innerer Anfechtungen zu erwehren hatte — und seiner Kämpfernatur konnten sie nicht erspart bleiben — um so entschiedener mußte er sich auf den Felsengrund der am Evangelium bezeugten persönlichen Erfahrung zurückziehen, um so mehr auch seine Glaubensgedanken auf diesen festen Punkt zurückführen.

Und doch sind mit dieser Art seines intuitiven Denkens auch die zahlreichen Schwankungen und Spannungen erklärt, die es Zwingli leicht machten, sich mit seiner Auffassung auf Luther zu berufen. Gerade für die symbolische Deutung bieten Luthers Abendmahlsschriften eine Fundgrube treffender Bilder und Gleichnisse. So wenn er sagt: „Das Abendmahl ist uns eine Furt, eine Brücke; eine Tür, ein Schiff, eine Tragbahre, in welcher und durch welche wir von dieser Welt fahren ins ewige Leben". Und weiter: „Darum liegt es gar am Glauben, denn wer nicht glaubt, ist gleich dem Menschen, der über Wasser fahren will und so verzagt ist, daß er nicht traut dem Schiff und muß also bleiben und kann nimmermehr selig werden, dieweil er nit auffitzt und überfahren will; das macht die Sinnlichkeit und der ungeübte Glaube, dem die Fahrt sauer wird über des Todes Jordan". Auch er fordert also: „Es muß im Glauben braucht werden". Auch er spielt das Wort gegen die Elemente aus, die von sich aus nichts sind, und nennt das Wort, die promissio, die eigentliche Gabe, das Objekt des Sakraments; auch er redet von der Abendmahlsgemeinde als dem Leib Christi. Trotzdem hat man wohl mit Recht hervorgehoben, daß der einzig ruhende Punkt seiner oft so schillernden und fließenden Position der Gedanke der Realpräsenz ist, dem er stets treugeblieben.

Es kann uns nicht wundernehmen. Luthers Urteil über den Menschen, seine Situation in dieser Welt und das ihm innewohnende religiös-sittliche Vermögen, ist doch viel pessimistischer gewesen, als man es etwa bei Zwingli zu konstatieren vermag. Ihm ist der Glaube eine „getroste Verzweiflung". In der Verzweiflung müßte nun wohl der Mensch auch wirklich verzweifeln ohne einen um so gewisseren Trost. Was jedoch die Verzweiflung getrost macht, der sichere Halt, den sie umklammert, es ist das Wort, das in Jesus Christus ganz promissio geworden ist, eine promissio, der man indessen als einer bloßen Verheißung niemals trauen dürfte, wenn sie nicht selbst schon Gabe geworden wäre. Die Subjektivität der sich in der argen Welt und in sich selber verloren wissenden, schuldigen Menschenseele schreit nach der Objektivität der sich dieser Seele real mitteilenden Gottesgnade.

Diesem von Luther besonders stark gefühlten Bedürfnis kommen die Einsetzungsworte des Abendmahls entgegen, Worte, die als Verheißung zugleich schon Erfüllung bedeuten, indem sie, wie zur Bekräftigung der promissio des Testaments zugleich die leibliche Gegenwart des Testamentvollstreckers selbst verkündigen. „Dies ist mein Leib." Eine bloß geistige Gegenwart rückt Luther augenscheinlich in den Verdacht einer nur eingebildeten, vom Menschen aus postulierten Gegenwart; die leibliche ist ihm gerade durch ihre Wunderhaftigkeit, als eine durchaus selbstherrliche und absolute, erst die wirklich objektive und darum gewisse und tröstliche.

Dabei ist es charakteristisch, wie die Objektivität des Wortes die Objektivität des Sakramentes stützt. Die Leiblichkeit des Textes, die Starrheit des Wortsinns begründet die Leiblichkeit des Sakramentes. Aus dem „est", an dem nicht zu rütteln ist, wird schlankweg gefolgert: „non modo corpus esse in pane, sed panem esse corpus." Das diesem Postulat zugrunde liegende religiöse Interesse kommt dabei deutlich zum Vorschein, wenn es heißt: „Esse ich Leib und Blut, so ißt es mich wieder, so nimmt mich Christus und verzehrt mich auch, und ißt mich und meine Sünde, und ich genieße seine Gerechtigkeit, also verschlingt seine Frömmigkeit und Reichtum meine Sünde und Elend." Dieses religiöse Interesse haftet aber ebenso am Wort wie am Sakrament. Es kämpft in gleicher Weise

ums eine, wie ums andere. Denn es ist nicht nur Schein, wenn man den Eindruck gewinnt, Luther verteidige die Objektivität des Worts fast noch hartnäckiger als die des Sakraments. Tatsächlich gibt ihm der Abendmahlstreit Gelegenheit, einmal in entschiedenster Weise subjektiver Willkür und Deutungskunst die Objektivität des Worts, d. h. ein in seiner unmittelbaren Gegebenheit schlechthin eindeutiges Wort entgegenzustellen. Und gerade um dieser Haltung willen werden wir Luther den prophetischen Weitblick, den wir dem Schweizer Reformator zuerkannt haben, noch viel weniger absprechen dürfen.

Er hatte ja seinen evangelischen Glauben ganz ausschließlich auf das Wort gegründet, wobei eben gerade die Geschlossenheit und Eindeutigkeit dieses Worts stillschweigende Voraussetzung war. Nun erlebte er selbst es schon, wie dies Wort, der Auslegung durch jedermann freigegeben, zum Nährboden verschiedenartigster Wahrheiten und Irrtümer werden konnte. Ahnte er, wie mancherlei Theologien sich einmal auf dies Evangelium berufen würden, ja wie dies Evangelium selbst in der Zukunft analysiert, seziert und relativiert würde! Und doch hatte er selbst dem Schiff diesen Kurs gegeben. War es deshalb nicht an ihm, sich ins Steuer zu werfen, der subjektiven Deutung zu wehren, der Differenzierung und Nuancierung und Relativierung des Schriftinhalts die geschlossene Objektivität, dem „significat" das „est" entgegenzurücken? So schreibt er denn mit festen Strichen auf den Verhandlungstisch zu Marburg: „Hoc est corpus." Daß freilich dieses „est" nicht der Damm sein konnte, die reißende Flut aufzuhalten, ist klar, wo der Rückzug auf den möglichst buchstäblichen Wortlaut, auf das „scriptum est" in seinem leersten Sinne gerade bei Luther nur eine Verlegenheitsauskunft sein kann. Er wäre sicherlich auch der erste gewesen, dies zu merken, wenn sich nicht hier das Problem der Objektivität des Worts so fest mit dem Problem des Sakraments verschlungen hätte. Denn auch im Sakramentsproblem hat ihn ein nicht nur individuell sondern allgemein religiöses Interesse bestimmt.

Wohl ist es auch für Zwingli der lebendige, gegenwärtige Christus, der die Gemeinde zusammenhält. Doch bedeutet die konsequente Spiritualisierung, mit welcher er den Gottesdienst auf die nackte Wortverkündigung zu beschränken suchte, nicht eine erhebliche Ge-

fahr? Man hat gesagt: Luther habe den Judäismus, er den Paganismus aus der Kirche ausgefegt. Er unternahm dies Werk mit dem bekannten Radikalismus, der alles Bildnerische, Künstlerische, zeremonienhafte, ja auch das Gnadenmittel im Prinzip verbannte. Bedeutet dieser Spiritualismus nicht eine Verkennung der Gemeinde, wie sie nun einmal ist, und wie sie den wirklichen Leib der Kirche bildet? Sie zielt auf eine religiöse Geistesaristokratie und ist somit gerade dem im Wege, was das Zwinglische Abendmahl schaffen will, der Volkskirche und Bruderschaft. Ja mußte sie nicht zu einer Verflachung der Frömmigkeit führen, sobald einmal der Geist ermattete? Luther hatte einmal einen klareren Blick für die Komplexität des religiösen Phänomens. Er sah, wie der Gedanke der göttlichen Transzendenz, der im Begriff der göttlichen Ehre in der reformierten Theologie oft übersteigert worden ist, als Korrelat den Gedanken der Kondeszendenz fordert. Der Gott, der seinem Wesen nach Geist ist, scheut sich nicht, sich in Formen und Formeln darzubieten, sich in Zeichen und Dingen festlegen zu lassen, die an sich nichts mit ihm gemein haben. Dies eben mit Rücksicht auf unsere menschliche Schwachheit, man könnte sagen aus Not, weil wir doch reinen Geist nicht zu fassen vermögen und die religiöse Erfahrung doch in dem: „finitum capax infiniti" besteht! Darum meint Luther: „Wir armen Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen je zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben". Das ist für ihn gerade das unendlich Große, daß die hohe Majestät Gottes vor mich tritt und sich mir zu eigen gibt. Wie teuer dieser Gedanke dem Reformator war, zeigen seine Weihnachtslieder, in denen er das Wunder der Menschwerdung stets neu verherrlicht. Es ist gewissermaßen eine Fortsetzung dieser Fleischwerdung über die Zerstörung des Todes hinaus, wenn sich der Christus weiter beim Abendmahl in Wein und Brot der Gemeinde darreicht. „Und ist doch" sagt Luther, „kein inniger, tiefer, unzerteilbarer Vereinigung über Vereinigung der Speis mit dem, der gespeist wird. Sintemal die Speis geht und wird verwandelt in die Natur und wird ein Wesen mit dem Gespeisten".

Liegt nicht auch die stärkere konstitutive Kraft auf seiten der Lutherischen Konzeption? Wie anders müßte sich eine Gemeinde bewähren, wie innerlichst gebunden fühlen, wenn ihr in dieser Weise ein reales

Unterpfand der Gegenwart ihres Heilands stets wieder von neuem im Gottesdienst dargeboten werden könnte! Ob freilich dies konstitutive Element nur unter dem Gedanken einer Materialisation des Göttlichen wirksam werden kann, ist erst die Frage.

So wirft die Haltung Luthers Probleme auf, die gerade für die Gegenwart wieder brennend geworden sind.

Der Rückgang auf das Wort als Offenbarungsquelle und Norm ist allerdings viel schwieriger, als es sowohl Luther wie Zwingli und Calvin mochten gelten lassen. Wenn auch Luther sehr freie Gedanken über die Bibel und den Wert einzelner Bücher geäußert hat, man wird doch im allgemeinen sagen können, daß für sie das Wort Gottes gleichsam in einer Ebene liegt. Oder es gleicht einem starren System mit verschiedenen Stockwerken. Für uns ist das Wort der Schrift in Fluß geraten, und so sehr das ganze seinen besonderen Charakter bewahrt, laufen die Grenzen sowohl nach außen, wie nach innen beständig ineinander. Anders ausgedrückt: Das Wort an sich, die begriffliche Welt, wird von den Reformatoren gleichsam als eine freie Sphäre empfunden, die zwischen der Welt und Gott liegt, an welcher der Mensch ebenso teilhaben kann wie Gott. Wenn aber Gott diese freie Sphäre erfüllt, wenn der Logos sich mit dem Wort verbündet, dann trägt dieses Wort rein göttliches Gepräge und stellt auch in seiner einzelnen Ausprägung das schlechthin Absolute dar. Es müßte dann nicht nur eine überweltliche Wahrheit, sondern auch ein überweltliches, absolutes Ausdrucksmittel dieser Wahrheit geben, die Rede der Engel und Propheten und Apostel, die höchstens durch die Überlieferung getrübt, in ihrer Ursprünglichkeit von unanfechtbarer Bestimmtheit bliebe. Für uns ist das Wort nicht freie, sondern menschliche Sphäre, d. h. mit hineingezogen in den allgemeinen historischen Entwicklungsprozeß. Und jede Verschmelzung des Logos, der göttlichen Vernunft mit dem Wort ist schon eine Relativierung des göttlichen Worts. Daraus ergibt sich jene eigentümliche Tatsache, daß aus der Gesamtheit der Schriftoffenbarung ein so starker, freier, bezwingender Gottesgeist entgegenweht, während uns das einzelne Wort der Bibel vielfach als peinliche Schranke des göttlichen Geistes bewußt wird. In dem, was geschrieben steht, suchen wir oft erst nach dem, was gemeint ist.

Das Empfinden um diesen Sachverhalt ist es wohl, das uns den Abendmahlstreit nach seiner formalen Seite zum Teil so obsolet erscheinen läßt. Die Gewalt eines Zeugnisses ist uns nicht mehr gegeben durch ein bloßes „scriptum est", sondern durch das, was als sein wesentlich göttlicher Inhalt hindurchscheint. Doch wird dieser wesentlich göttliche Inhalt nicht verschieden erkannt werden, je nachdem einer etwa mehr vom Lebensbild Jesu oder von einem zentralen Gedanken der paulinischen Theologie persönlich erfaßt worden ist? Es gibt wohl einen bleibenden Grundgehalt, einen evangelischen Glauben, ein neutestamentliches Ethos, wie es auch die gleichen Grunderfahrungen sind, die einen Menschen durch Vermittelung des biblischen Zeugnisses zum Christen machen. Aber wie weit erstreckt sich dieser Grundgehalt ins einzelne hinein? Und ist es nicht vielmehr Aufgabe, diesen Grundgehalt in jeder Zeit und für jede Zeit wieder neu aus der Bibel hervorzuholen und den veränderten Verhältnissen anzupassen, da mit einer Repristination des historisch Ursprünglichen, selbst wenn sie möglich wäre, dem Anspruch Gottes an die jeweilige Generation kaum gedient wäre?

Indessen, wie man auch die Abendmahlsfrage von umfassenderen Voraussetzungen aus zu lösen versuche, das Problem der Offenbarung und ihrer Abgrenzung nach innen und nach außen, das Problem ihrer absoluten oder relativen Normativität, die Frage nach dem Objektiven, die im Abendmahlsstreit auftaucht, ist damit nicht entschieden. Was die Heilige Schrift betrifft, sind wir über Luthers längst nicht erschöpftes Prinzip, daß als Wort Gottes zu gelten habe, „was Christum treibet", ein Prinzip, dessen er sich selber mit der Freiheit des religiösen Genies zu bedienen wußte, noch nicht hinausgekommen. Mag es das Verdienst der neueren Theologie sein, das Problem der Offenbarung in den Mittelpunkt der theologischen Diskussion gerückt zu haben — man stößt dabei auf ganz ähnliche Formeln wie das Lutherische „in, mit und unter", um das Verhältnis der eigentlichen Offenbarung zum Wort, oder des Worts zur Schrift zu bezeichnen —, endgültig zu klären hat sie es bisher wohl nicht vermocht. Ob dieser Versuch je gelingen wird?

Und doch dürfte vielleicht gerade das Sakrament berufen sein, die Frage nach dem Objektiven in seiner Art zu „lösen".

Schon in der Predigt ist eine ans Ziel gelangte wissenschaftliche Erkenntnis des Textes nicht Voraussetzung; sondern sobald wir über ein Schriftwort predigen, ist es uns eigentlich im absoluten Sinne Gotteswort, indem wir gleichsam das Resultat einer theologischen Untersuchung über seine Authentizität vorwegnehmen. Trotzdem kann gerade die Predigt das Bedürfnis nach Objektivität nicht befriedigen. Auch wenn sie uns nichts anderes bringen will als Gottes Wort, bringt sie es doch immer als persönliches Zeugnis. Dies ist nun zweifellos ihre Kraft, aber es ist auch ihre Schranke. Wird es doch immer subjektiv gefärbt sein. Nur daß die Kanzel, als der Ort, wo Heiliges gesagt und unwidersprochen gehört wird, diese Subjektivität wieder so sehr zu objektivieren vermag, daß die Persönlichkeit des Predigers gewissermaßen das religiöse Objekt verdrängt und damit den Gottesdienst als solchen aufhebt. Das ist die Gefahr eines Gottesdienstes, der nur „Kilchhöre" ist. Durch das ihr gegebene Schwergewicht überwiegt die Predigt im Kultus, drängt die objektiveren Formen zurück, und ebenso groß wie ihre zentripetale Kraft im Kleinen ist dann ihre zentrifugale Kraft aufs Ganze gesehen. Sie hat nicht die unter allen Umständen die Kirche zusammenhaltende Macht, kann vielmehr geradezu an ihrer Auflösung mithelfen und hat es zweifellos oft getan.

Darum fordert die Predigt ein Gegengewicht, der Kultus ein Element, eine Form, die der Subjektivität enthoben ist. Wohl mag es keine Objektivität geben, die uns das Göttliche, so wie es an sich ist, vom Himmel herniederbrächte und vor Augen rückte, aber vielleicht doch eine solche, die es uns als etwas schlechthin Gegebenes und Sichgleichbleibendes darstellte. Wir mögen dabei getrost das zweite Gebot im Auge behalten und jenes Wort Jesu von Gott, der Geist ist und im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will, allen Ernstes beherzigen.

Schließlich müssen wir uns eingestehen, daß auch das Wort als Form und Gefäß des Geistes seinen dinglichen Charakter nicht ganz abzustreifen vermag; reden wir doch oft genug von Formeln, die zu weit und zu eng sind, die befestigt oder gesprengt werden. Andererseits sind uns auch die Dinge in erhöhtem Maße Ausdrucksformen geworden, geistbeseelt. Welch große, stille Bedeutung hat das Ding-

liche im religiösen Leben! Was ist uns die Heimatkirche als Verkörperung der religiösen Tradition! Wir schrecken vor jeder Vergegenständlichung des Göttlichen zurück, und doch beginnt die Heilsgeschichte mit dem Satz: „Das Wort ward Fleisch". Während der Philosoph Gott als das „reine Sein" oder den „ewig Ungeschaffenen" bezeichnet, nennt ihn der Fromme seine „Burg, Quell, Sonn und Schild".

Die Dinge haben gleichsam ein doppeltes Sein, ein natürliches und ein symbolisches. Unser ganzes praktisches Leben ist in diese Symbolik der Dinge eingehüllt — ich brauche bloß den Blick vom Schreibtisch aufzuheben und durchs Zimmer gleiten zu lassen, um dessen inne zu werden. Frömmigkeit ist aber auch ein praktisches Verhalten, deshalb kann sie auf die Symbolkraft des Dings nicht verzichten. Sie erst recht nicht! Ist sie doch ebenso an der Nähe, wie an der Überweltlichkeit Gottes, an der Vielseitigkeit wie an der Stabilität des religiösen Objekts interessiert. Das Ding wird uns aber immer das Symbol des Nahen, Gewissen und Stabilen bleiben. So gibt es eine Sprache, eine Mystik der Dinge, die nicht Kunst, sondern Überhöhung der Wortsprache ist, wie diese im Dienst der Wesensergründung steht und sie vielfach an Überzeugungskraft übertrifft. Es ist dies der Kreislauf unserer Erkenntnis. Wenn der Geist den Ikarusflug zu den steilsten Höhen der Abstraktion vollendet hat, stürzt er sich wieder in die Tiefe, die Erde zu umklammern. Dem entspricht der Weg der Erlösung; nachdem sie die Seele von allen irdischen Fesseln losgerissen und emporgetragen hatte zur Sublimität reinster Geistigkeit, legte sie sich schließlich als Kindlein in die Krippe zu Bethlehem und gab der Gemeinde Gottes zugleich mit dem Evangelium ihr Kultobjekt. Sollte dann nicht auch der höchste Sinngehalt dieses Evangeliums seine Symbolform haben, und muß dieses Symbol nicht das Abendmahl sein, das uns Geist, Leben und Werk Jesu als etwas schlechthin Gegebenes, in einer Handlung mit Dingen lebendig vor Augen stellt, und zwar so, daß dieses Tun auch uns umfaßt, indem es ja nicht nur eine Person oder Sache, sondern ein Geschehen vergegenwärtigt, an dem wir teilhaben, in dessen heiligen Kreis wir handelnd eintreten?

Mag der religiöse Individualismus ohne eine solche Vergegen-

ständlichung des Heiligen auskommen, die Gemeinde, die schließlich auch den Individualismus trägt, wird nicht darauf verzichten können. Und dies nicht aus Rückständigkeit, sondern aus der fundamentalen Erkenntnis, daß die Offenbarung mit Rücksicht auf den Menschen ursprünglich etwas gegenständlich Gegebenes war, das sich darum auch irgendwie gegenständlich fortsetzen will. Das Abendmahl ist sichere Bürgschaft für die wirkliche Menschwerdung Christi, die sich im Kreuzestode vollendet, und zieht gleichsam die Linie aus dieser seiner irdischen Existenz in die Gegenwart hinein; gewiß nicht natürlich real, sondern symbolisch real, so daß wir doch das „est" nicht zu einem bloßen „significat" verflüchtigen werden, wie sehr wir uns dazu auch vernunftgemäß genötigt fühlen. Religion ist eben Antezipation der Wahrheit, weshalb der Kultus seine eigene Wahrheit und Sprache haben wird, solange die Vernunft nicht zum Wesen des Wesentlichen vorzudringen vermag.

Von diesen Erwägungen aus betrachtet, erscheint uns Luthers Haltung als ein tief berechtigter, in der Ökonomie des religiös-kirchlichen Lebens begründeter Protest gegen den radikalen Spiritualismus, der konsequenterweise ein konstitutives Element des Kultus vernachlässigt und auflöst. Mag der Schöpfer der deutschen Bibel sich immerhin darin getäuscht haben, daß er die Objektivität des Sakramentes auf die Objektivität des Wortes glaubte stützen zu müssen, wo gerade das Wort in seiner Extensität und Ausdeutbarkeit nicht die Festigkeit und Geschlossenheit, sondern die Offenheit und Vielseitigkeit des evangelischen Glaubens bewirkt, — daß er dem gerade dadurch geweckten und sanktionierten Individualismus eine starke Schranke zu ziehen versuchte, können wir ihm nicht hoch genug danken.

Er hat uns zum Bewußtsein gebracht, daß es eine Objektivität des Kultus gibt, die der Subjektivität der Wortverkündigung die Wage halten muß. Eine Objektivität, die ihren Wert in ihrer unantastbar göttlichen Gegebenheit und ihrer unzweifelhaft sicheren Gegenständlichkeit hat.

Freilich läßt sich die Klippe des radikalen Spiritualismus nicht umgehen, ohne daß man der Klippe der Kreaturvergötterung entgegensteuert; gegen diese Gefahr ist dann Zwingli der berufene

Führer. Sein Verdienst soll ungeschmälert bleiben. Er hat ja auch um mehr gekämpft als nur um das significat, nämlich für die freie Exegese gegen die Tyrannei des Buchstabens, und steht auch hierin aufs Ganze gesehen auf seiten des genialen Bibelübersetzers. Namentlich dürfte heute in der Zeit der großen kirchlichen Einigungsbestrebungen sein Name öfter genannt werden. Vor allem sei es ihm unvergessen, daß er gerade das Abendmahl als Sakrament der Bruderliebe in unmittelbare Beziehung gesetzt hat zu jenem höchsten Ziel, für das er mit Leib und Leben eintrat, dem Gedanken der einen, umfassenden evangelischen Kirche, in der sich alle Glieder als Brüder in Christo anerkennen. Nur daß er in Hinsicht auf den Weg, der zu diesem Ziele führen sollte, sich gefährlichen Illusionen hingab, während Luther wirklichkeitsschärfer sah und sich über die Schranken und Bedürfnisse menschlichen Wesens strengere Rechenschaft ablegte. So erscheint das Sakrament bei jenem mehr als Forderung, bei diesem mehr als Gabe. Belanglos ist jedenfalls die persönliche Frage, wer gegen den andern recht hatte, wo Menschen doch schließlich mehr oder weniger nur den Ideen dienen, die sich in der Geistesgeschichte auswirken müssen. Vollends dem einen zu grollen, daß er dem andern nicht nachgegeben, hieße sich leichtfertig der Verantwortung entziehen für Aufgaben, die vielleicht die Vorsehung gerade uns gestellt hat.

Der Sinn der Religionsgeschichte [1]).

Von Prof. D. Karl Bornhausen in Breslau.

Seitdem Troeltsch auf dem Weltkongreß in St. Louis 1904 das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie in der modernen Religionswissenschaft geordnet hat, sind mehr als zwanzig Jahre historischer und psychologischer Forschung vergangen, die die großen Hoffnungen des weitschauenden und leider nicht mehr unter uns weilenden Forschers enttäuscht haben. Es ist Zeit, die Grenzen der wissenschaftlichen Methoden gegenüber der Religion und ihrer Geschichte neu abzustecken.

Die Religionspsychologie hat in den rund dreißig Jahren ihrer Forschung die auf sie gesetzten und von ihr erhobenen Erwartungen nicht erfüllt. Ein Ozean von Detailforschung über die seelischen Erscheinungsformen der Religion ist ausgegossen worden; historische Psychologie, experimentelle Psychologie, Sprach- und Denk-Psychologie, Kranken-Psychologie, Sexualpsychologie haben das Objekt Religion behandelt und oft recht übel traktiert. Die pädagogische Psychologie allein hat bleibende Erfolge gewonnen und in der Seelsorge sowohl am gesunden wie am kranken Menschen sich eingebürgert. Der im ganzen unzureichende Ertrag einer jahrzehntelangen großen wissenschaftlichen Arbeit ist auf die grundsätzlich irrige Einstellung der Psychologie gegenüber dem Gegenstand: Religion zurückzuführen. Es ist eines der wesentlichen Gesetze der religionspsychologischen Arbeit gewesen, daß der Forscher an seinem Gegenstand nicht persönlich beteiligt sein dürfe. Eigene religiöse Einstellung und Mei-

1) Vortrag auf dem 5. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Lund, 27. August 1929.

nung benachteilige die Forschung. Durch diesen Grundsatz war die Lebensregung Religion wissenschaftlich getötet; was der Forscher bei seinen Beobachtungen in Geschichte und Gegenwart, beim Ausfragen von Personen oder Untersuchung seiner eigenen Person feststellt, war nicht Religion, sondern eine bestimmte Form Intellekt, gefrorene Phantasie, antiquierte Mythologie, allenfalls infantile Ressentiments und schiefe Reflexionen. Und dieses eben durch die Betrachtungsweise verdorbene Material wird der Erkenntnis und Bildung noch jetzt als Religion der Antike, Religion der Germanen, Kindheitsreligion, Erweckungsfrömmigkeit usw. angeboten. Männer, denen Religion niemals lebendig geworden ist, die niemals vor der Macht gebebt haben, die einen Indianer, einen Australier erschüttert, wollen kraft ihrer subtilen Detailkenntnisse über kultische Formen, Sprachen und intellektuelle Vorstellungen Religion analysieren und bestimmen. Die Aufgabe, eine geschichtliche Religion zu erfassen, ist eine völlig andere als festzustellen, welche Glaubensvorstellungen bei Homer vorkommen oder was wohl im eleusinischen Mysterium vorging. Es ist bezeichnend, daß die deutsche Altphilologie in ihrer hundertjährigen Ruhmesgeschichte bis zu Wilamowitz eine befriedigende Erfassung der Griechen-Religion, d. h. der für das christliche Europa entscheidenden Religion, nicht fertig gebracht hat. Dankbar gedenkt dagegen der Theologe der von den Altphilologen sehr gering geschätzten Alttestamentlichen Theologie und konstatiert, daß die Gegenwart von der Seele der semitischen Religion bis zu Paulus allmählich ein auskömmliches, ja zum Teil ein reiches und lebendiges Bild bekommen hat. Wenn dem Humanismus in Europa heute die Existenzberechtigung abgesprochen wird, so liegt es daran, daß er die von Erasmus und Melanchthon vorgewiesene Linie der Religion verließ und zu einer Philosophie und einer Psychologie wurde. Damit wurden die wesentlichsten Aufgaben einer Religionswissenschaft preisgegeben und in den letzten Jahrzehnten an die Naturwissenschaft der Psychologie verhandelt.

Die Philosophie wurde unter dem Einfluß der Religionspsychologie in das Geschick, am Gegenstand der Religion vorbeizureden, durch ihr bloß methodisches Interesse hineingezogen. Wenn Philosophieren nichts weiter ist, als sich mittelst sogenannter Erkenntnis

theorien bestimmte Einsichten vorzutäuschen, so ist allerdings die Religion die glücklichste Anknüpfung für Gedankenillusionen. Und die lange Reihe von Religionsphilosophien, die der Büchermarkt alljährlich neu darbietet, beweist nicht, daß Religionsphilosophie fortschreitet, sondern daß sie vor ihrem Gegenstand in Ratlosigkeit geraten ist.

Dieser Augenblick mag daher dem fünften Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte eine Berechtigung geben: daß nämlich die Historiker, als ernste Männer der Geisteswissenschaften, zusammenkommen, um ihre Ratlosigkeit gegenüber der Religion zu bekennen. Philosophie, Psychologie, Erkenntniswissenschaft sind am Ende ihres Vermögens in Sachen der Religion. Diese Sache ist ihnen entglitten; nur ein riesenhaftes Gehäuse historischer Gestaltung blieb. Wir müssen auf anderen Boden, in andere Ordnung der Dinge als der bloß rationalen, rationellen Wissenschaft uns begeben, wenn wir Religion als Gelehrte und Kulturmenschen haben wollen.

Nur ein Kreis von Historikern ist wohl heute in der Lage, sich von einem Theologen sagen zu lassen: Religion ist alles, wir sind nichts. Ich bin in der Nachfolge und zusammen mit Schleiermacher durch die ganze Breite und Tiefe des christlichen Europa gewandert; ich habe wie er Geistesgeschichte nicht nur nacherlebt, sondern habe im Weltkrieg an ihrer Gestaltung tathaft teilgenommen. Und es war alles Religion. Um dieses Geschehen, daß Willen größer als Mensch das Erdgeschehen und seinen Wandel formt, daß Seelenmacht über uns in uns wirkt und das Neue, Fremde, Schöpferische aus uns heraustreten läßt, lebt der geistige Mensch, der Geschichtsforscher. Und wie einst Im. Kants Hände sich ihm, der das Gebet verwarf, falteten vor dem Sternenhimmel und dem moralischen Gesetz, so erstarren und versinken wir vor der Gotteskraft in der Geschichte, die mit allmächtiger Gestaltung das Reich der Gedanken und Gesichte, der Entdeckung und Erforschung, der Ideen und der Geister aufbaut zu jener Monarchie, die als alleinige, einzige und eine alles und alle umfaßt. Das ist das Grunderleben des Historikers der Religion; wer das nicht kennt, der lasse ab von Religion und Geschichte: sie sind für ihn nicht zu haben.

Aus der streng monotheistischen Haltung des europäischen Reli-

gionshistorikers ergeben sich für seine Wissenschaft ganz bestimmte Grundsätze, die von der übrigen Wissenschaft sich deutlich abgrenzen. Der Historiker Friedrich Schiller, dessen methodische Geschichtsverwirklichung noch nicht genügend beachtet ist, hat den einen Grundsatz als Wort des Glaubens formuliert:

Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke.

Also die Relativität von Raum und Zeit ist für den Forscher der Religion gegeben. Geistesgeschichte hat nicht Raum noch Zeit; sie hängt nicht mit den Perioden des menschlichen Lebens, mit Generationen und Menschenaltern, Monaten und Gestirnsjahren zusammen. Das Christentum hat sehr geirrt, als es die Planeten zu Tagesgöttern aus der afrikanisch-asiatischen Antike übernahm. Seitdem beherrschen Venus und Mars, Merkur und Saturn die wandelnde europäische Stunde. Als Tertullian, der sterngläubige Afrikaner, erkannte: Christus ist unsere Sonne, war die Erdenzeit für eine christlich-europäische Geschichte überwunden. Es begann der Wandel im Licht! In schattenlosem Licht erscheint der Menschensohn in der alten Kunst: denn Raum und Zeit sind nicht für ihn, nicht um ihn. Die Geistesgeschichte, die er bildet und führt, kennt nicht den Wechsel von Licht und Finsternis, der irdischen Tages- und Jahreszeiten. Sondern in neuem Gestaltwandel bildet er Geschichte der Geister aus Geist. Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit.

Das Gesetz der Freiheit, das in der Religionsgeschichte waltet, erkennt der Forscher an als Kontingenz. Was durch Menschenvernunft und -kraft niemals zusammengekommen wäre, was der Mensch aus der wurzelhaften Bosheit, Tierheit seines Wesens dauernd hemmt und stört, fließt in der Geschichte des Geistes schöpferisch fruchtbar zusammen. Es regnet und es scheint die Sonne, Saat und Ernte fallen ineinander, Zeugung und Zeugnis verbinden sich. Kontingenz ist das Geistesgesetz der Liebe. Der Rationalist nennt es Zufall, der Religionshistoriker erkennt darin unerläßlichen Rhythmus des Lebens und vertraut den Göttern, die wir ahnen.

Originalität wird sichtbar in der Kontingenz. Das Ursprüngliche, Erstmalige ist das Leben des Geistes in der Geschichte. Was soll uns Kausalität und Entwicklung? Sie haben dem Religionshistoriker

nichts Neues zu sagen. Aber wo neue Tat dem Seher sich zuraunt, wo letzte Schaffung dem Dichter aus Ursprache wird, wo Worte ohne Laut über das Menschenvolk hinzittern, von Einem bloß vernommen, da ist des Religionsforschers Heimat; da ist die Seligkeit dessen, der mit den Dämonen der Religionsgeschichte ringt in dieser Zeitlichkeit, auf daß er die Gottesgeschichte schaue und sie der Umwelt zeige, wie Moses das heilige Land.

Die Religionshistoriker sind die Seher der originalen Geistesgeschichte in ihrer bruchlosen Kontinuität. Das, was nie und nirgends in der Naturgeschichte erhört ist, daß jeder Augenblick neu, einmalig, unwiederholbar und zugleich schöpferisch, fruchtbar, unendlich fortwirksam ist, geschieht in der Religion als ihr Geschichtsgesetz. Hier kann der Mensch nichts machen, organisieren, fördern. Er kann nur geduldig zuwarten, unter großem Leid stille werden: daß es wachse, werde, wirke in das Weite. Das Leben des Beobachters versinkt längst, bevor etwas geschah. Aber sein Wesen ist hineingesunken in die Schöpfung der Geschichte. Treue Hingabe an die Schöpfung ist mehr als ihre bloß menschliche Konstruktion. Die Geschichte organisiert nicht, sie ist ein Organismus, dessen Originalität in seinem kontinuierlichen Aufbau die Dreifaltigkeit der Geschichte symbolisiert.

Offenbarung, Erlösung und Schöpfung sind die drei großen Sprachsymbole, die das europäische Lebensgefühl bisher als Sinngebung der Geschichte erreicht hat [1]). Diese drei Symbole entstammen der Religion; sie sind nicht von den Menschen erdacht, sondern an ihnen geschehen; sie sind ihnen gegeben und aufgegeben. Die Verantwortung vor diesen mächtigsten Geisteskräften der Menschheit und Gottheit liegt in Europa nicht mehr bei den Priestern und Schriftgelehrten der Kirchen, nicht bei den Philosophen und Psychologen. Sondern die Geschichtsschreiber, die Dichter und Denker der Religionen haben fortan die Macht, die Wahrheit Gottes zu schauen und zu verkünden, die Wahrheit der Religion in ihrer geschichtsgestalteten Wirklichkeit.

1) Vgl. die drei gleichnamigen Bücher von Bornhausen 1927, 1928, 1930 (Leipzig, Quelle u. Meyer). Sie werden bald in der ZThK ausführlich gewürdigt werden.

Der Glaube bei Paulus als religiös-sittliche Forderung verstanden.

Von Pastor W. Haring in Siptenfelde (Ostharz).

Durch die gesamte Christenheit geht in unsern Tagen ein tiefes Drängen nach Taten. Es hat sich vor allem seit dem Erleben des großen Krieges und seiner Folgen die Erkenntnis mehr und mehr Bahn gebrochen, daß ein Christentum des Verstandes oder Gefühls, wie es früher vielfach gepflegt wurde, den Nöten der Zeit machtlos gegenübersteht, daß uns einzig ein Christentum der Gesinnung und der Tat helfen kann. Dieser Erkenntnis suchen alle christlichen Kirchen Rechnung zu tragen, und es hat geradezu ein Wettstreit eingesetzt unter den verschiedenen Konfessionen um den ersten Platz auf allen Gebieten der christlichen Liebestätigkeit, der sozialen Fürsorge, des Kampfes gegen die Volkslaster, der Erziehung zu rechter Herzensgesinnung.

Sind da nicht wir Evangelischen mit unserm paulinisch-lutherischen Grundprinzip „allein durch den Glauben" von vornherein etwas gelähmt gegenüber der katholischen Kirche mit ihrer Hochschätzung der guten Werke? Die Praxis hat ja wohl gezeigt, daß das nicht der Fall ist. Aber trotzdem kann es nicht schaden, wenn wir den paulinischen Glaubensbegriff einmal erneut prüfen auf seine Beziehungen zum christlichen Leben. Vielleicht sind doch viel engere Beziehungen zu sittlicher Gesinnung und Tat festzustellen, als es auf den ersten Blick scheint, und vielleicht können wir dann aus solch neugewonnener Erkenntnis auch neue Kräfte schöpfen für die gewaltigen Aufgaben, die die neue Zeit ganz besonders uns Christen stellt.

Schon in der bisherigen Theologie wird ja betont, daß bei Paulus der Glaube nicht immer nur etwas Passives, im Gegensatz zu den

Werken Stehendes gewesen sei. Der volle paulinische Glaube schließe, wie alle christliche Betätigung, so auch die Liebe mit ein. Aber der Glaube wird doch nur als die Wurzel aller christlichen Sittlichkeit angesehen. Die neue Lebenshaltung selbst ist also etwas erst Abgeleitetes, Sekundäres.

Noch mehr nach der aktiven Seite hin scheint in neuester Zeit Barth in seinem „Römerbrief" den Begriff des Glaubens gefaßt zu haben. An vielen Stellen übersetzt er *πίστις* einfach mit Treue, und er definiert den Begriff des Glaubens geradezu als „die der Treue Gottes begegnende Gegentreue des Menschen" (S. 10). Ihm ist „Glaube die Umkehrung, die radikale Neuorientierung des nackt vor Gott stehenden, des zum Erwerb der einen kostbaren Perle arm gewordenen, des um Jesu willen auch seine Seele verlierenden Menschen" (S. 74 f.). Daneben freilich finden wir bei Barth auch wieder die passive Seite aufs stärkste betont; so wenn er von der am Menschen „vollstreckten Sinnesänderung" spricht (Philipperbrief S. 93), oder wenn Paulus charakterisiert wird „nicht als sich Entscheidender, sondern entschieden, nicht sich umkehrend, sondern umgekehrt, nicht sich bewegend, sondern *ἀγόμενος πνεύματι θεοῦ* („getrieben vom Geiste Gottes") (ebenda S. 106). — Doch es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese scheinbaren Widersprüche bei Barth auszugleichen. Barth hat jedenfalls viele zu neuem Nachdenken über die Theologie des Paulus und vor allem auch über seinen Glaubensbegriff angeregt.

Wir wollen nun im folgenden einmal unabhängig von der Autorität irgendeines Theologen, lediglich aus der Heiligen Schrift selbst festzustellen versuchen, wie sich der paulinische Glaube zu den religiös-sittlichen Geboten des Christentums verhält. Wir wollen deshalb auch das durch Luther in den Vordergrund gestellte Pauluswort: Röm. 3, 28 „ohne des Gesetzes Werke (allein) durch den Glauben", zunächst einmal zurückstellen, weil die bekannte Auslegung dieser Stelle uns leicht den andern Stellen gegenüber die Unbefangenheit nehmen kann.

1. Bevor wir uns mit Paulus selbst beschäftigen, sei noch kurz auf die Bedeutung des Wortes „Glaube" in der griechischen und hebrä-

schen Sprache hingewiesen und auf die Rolle, die dieses Wort im Alten Testament und im Spätjudentum gespielt hat.

Das hebräische und das griechische Wort für Glaube (*πίστις*) kann ebensogut auch mit „Treue" übersetzt werden, ja das ist sogar die ursprünglichere Bedeutung. Sie haben also von vornherein einen umfassenderen (auch das aktive Handeln mit einschließenden) Sinn als unser deutsches Wort „Glaube". Und gerade im Alten Testament wurde auf das Tun ein besonders großer Wert gelegt, so daß dort Glauben fast gleichbedeutend mit „Gehorsam gegen Gottes Gebote" ist [1]).

Freilich im Alten Testament wurde das Wort Glaube verhältnismäßig selten gebraucht. Mehr in den Vordergrund trat der Glaube erst im Spätjudentum. Für Philo ist der Glaube die vollkommenste der Tugenden [2]). In verschiedenen spätjüdischen Schriften wird bereits, ähnlich wie bei Paulus (Röm. 4), Abraham als Vorbild des Glaubens hingestellt. Allerdings unterscheiden sich diese Schriften darin wieder von dem bekannten Römerbriefkapitel, daß in ihnen nicht das Trauen auf Gottes Verheißung (Röm. 4, Gal. 3 — 1. Mos. 15, 6), sondern vielmehr die Bereitschaft Abrahams seinen Sohn zu opfern (1. Mos. 22) als Beweis seines Glaubens angesehen wird [2]). Die *πίστις* des Spätjudentums erscheint also ähnlich wie das entsprechende Wort des Alten Testaments als ein von den Menschen zu leistendes Werk. Abraham hat gehandelt, wie Gott wollte [2]), das war seine *πίστις*.

Doch nun zu Paulus selbst. Da müssen wir zunächst feststellen, daß es auch in den paulinischen Briefen verschiedene Stellen gibt, wo *πίστις* und *πιστός* zweifellos nichts anderes als „Treue", „treu" bedeutet z. B. Röm. 3, 3 „daß etliche nicht glauben (*ἠπίστησαν*), was liegt daran? Sollte ihr Unglaube (*ἀπιστία*) Gottes Glauben (*πίστιν*) aufheben?" oder 2. Thess. 3, 2—3: „Der Glaube ist nicht jedermanns Ding. Aber der Herr ist treu." — Hier hat auch die Lutherbibel das *πιστός* mit treu übersetzt. Ähnlich wird 2. Tim. 2, 13 unserm Unglauben die Treue Gottes gegenübergestellt. Wenn

1) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament. [4] 1927, S. 11 f.

2) Feine, Theologie des Neuen Testaments, S. 342; auch Schlatter, a. a. O. S. 18.

nun an den genannten Stellen mit der πίστις Gottes nichts anderes als seine Treue gemeint sein kann, muß dann nicht dementsprechend die ihr gegenübergestellte πίστις oder ἀπιστία der Menschen richtiger mit „Treue" oder „Untreue" übersetzt werden? Daß Paulus tatsächlich das Wort πιστός in der Bedeutung „treu" auch von Menschen gebraucht, wird auch aus 1. Kor. 4, 1—2 deutlich, wo er sagt: „Dafür halte uns jedermann: für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse. Nun suchet man nicht mehr an den Haushaltern, denn daß sie t r e u (πιστός) erfunden werden."

Die Tatsache aber, daß hier die Wendungen πίστις, πιστός soviel wie „Treue", „treu" bedeuten, legt zum mindesten die Möglichkeit nahe, daß an andern Stellen der paulinischen Briefe die genannten Worte einen ähnlichen Sinn haben. Und diese Möglichkeit gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, weil sie ganz der eben berührten alttestamentlichen und spätjüdischen Auffassung entsprechen würde.

Daß der Begriff Glaube (πίστις) bei Paulus tatsächlich nicht im Gegensatz zum menschlichen Tun steht, wie es nach Röm. 3, 28 („ohne des Gesetzes Werke, [allein] durch den Glauben") scheinen könnte, geht schon aus der Wendung „G e h o r s a m des Glaubens" Röm. 1, 5 (16, 26) hervor. Auch Röm. 10, 16 wird „Glaube" in Parallele zum Gehorsam gestellt, wenn es dort heißt: „Aber sie sind nicht alle dem Evangelium gehorsam, denn Jesaja sagt: Herr, wer glaubet (ἐπίστευσεν) unserem Predigen." Ähnlich steht Röm. 15,18 das Wort „Gehorsam" an einer Stelle, wo wir eigentlich das Wort „Glauben" erwarteten: „Die Heiden zum Gehorsam bringen." Glauben ist jedenfalls nach des Paulus Auffassung ein von den Menschen zu leistender Gehorsam.

Und daß es sich nicht nur um religiösen Gehorsam handelt, d. h. z. B. um Annahme des Evangeliums von der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo, sondern auch um Gehorsam auf sittlichem Gebiet, d. h. um das Halten der Gebote, das wird aus verschiedenen Stellen wahrscheinlich, z. B. Röm. 4, 12: „Wandeln in den Fußstapfen des Glaubens" — das Wort στοιχεῖν läßt uns an sittlichen Lebenswandel denken, vgl. Gal. 5, 25 —; ferner aus 1. Thess. 1, 3 und 2. Thess. 1, 11, wo vom W e r k des Glaubens die Rede ist. Als etwas durchaus Aktives erscheint der Glaube auch 1. Kor.

16, 13, wo der Apostel mahnt: „Wachet, stehet im Glauben, seid männlich und seid stark." Hierher gehört auch Phil. 2, 17, wo Paulus den Glauben als ein Opfer und einen Dienst näher bestimmt, sowie 1. Tim. 6, 12: „Kämpfe den guten Kampf des Glaubens."

Vor allem aber wird die enge Zusammengehörigkeit von Glauben und Halten der Gebote aus Röm. 3, 31 deutlich, wo Paulus sagt: „Wie, heben wir das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf!" — ein Wort, das wie ein Echo der Bergpredigt klingt, wo Jesus ganz ähnlich gesagt hatte: Matth. 5, 17 ff.: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen bin das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." Jesus wendet sich mit diesen und den folgenden Worten gegen die oberflächliche Gesetzeserfüllung der Pharisäer und stellt ihnen durch sein Wort und Vorbild ein tieferes Gesetzesideal vor Augen. So hat offenbar auch Paulus hier mit dem Worte *πίστις* der unvollkommenen Lebensführung der Juden das höhere Ideal, das ihm in Jesus aufgegangen war, gegenüberstellen wollen.

Noch durchschlagender ist 2. Thess. 3, 2—3. „Daß wir erlöset werden von den entarteten (*ἀτόπων*) und bösen (*πονηρῶν*) Menschen. Denn der Glaube (*πίστις*) ist nicht jedermanns Ding. Der Herr aber ist treu (*πιστός*), der wird euch stärken und bewahren vor dem Argen (*ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*)." Daß hier *πίστις* und *πιστός* nur Treue und treu bedeuten kann, war schon oben erwähnt. Wenn aber die *πίστις* hier außerdem noch in Gegensatz zur Entartung und Bosheit gestellt erscheint, so wird die *πίστις* hier ganz unmißverständlich als sittliche Tätigkeit gekennzeichnet.

Daß diese Auffassung von *πίστις* in der Tat das Richtige trifft, wird auch noch durch die Nebeneinanderstellung der drei Sprüche Gal. 5, 6; 6, 15; 1. Kor. 7, 19 erhärtet: hier erscheinen — gegenüber der Beschneidung — Glaube (*πίστις*), neue Kreatur und Halten der Gebote geradezu als Parallelbegriffe, wobei noch besonders hervorgehoben sei, daß Paulus auch unter „neue Kreatur" hier nicht in erster Linie ein göttliches Geschenk sieht, sondern vielmehr eine von uns zu lösende Aufgabe, denn er fährt im folgenden Verse fort (Gal. 6, 16): „Wieviele nach dieser Regel einhergehen, über die sei Friede und Barmherzigkeit."

Kurzum, nach all den bisher behandelten Stellen ist der paulinische Glaube nicht ein passives Empfangen einer uns von Gott aus Gnaden zugerechneten Gerechtigkeit, sondern etwas durchaus Aktives, eine sittliche Aufgabe, die wir selber zu erfüllen haben, ein von uns selbst zu leistender treuer Gehorsam gegen Gott und seine heiligen Gebote. Der paulinische Glaube ist also hiernach ebenso wie im Sprachgebrauch des Spätjudentums und des Alten Testaments ein menschliches Werk.

2. Wie ist aber mit dieser Auffassung die Stelle Röm. 3, 28 in Einklang zu bringen, wo doch der Glaube in direktem Gegensatz zu den Werken zu stehen scheint: „Ohne des Gesetzes Werke, (allein) durch den Glauben"?

Um diese und ähnliche Stellen recht verstehen zu können, müssen wir uns ganz in die Art der damaligen jüdischen „Frömmigkeit" hineinzuversetzen suchen. Den besten Einblick läßt uns Jesus selbst tun in seiner Anklagerede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, Matth. 23, 13—28. Liest man sie wirklich, so hat man ein Bild, wie es zur Zeit Jesu und der Apostel in den sogenannten frommen Kreisen der Juden aussah. Können wir es da nicht verstehen, daß, wie den Meister selbst, so auch den Apostel ein heiliger Zorn packt gegen diese heuchlerische Frömmigkeit! Können wir es da nicht verstehen, daß gerade Paulus, der ahnungslos selber jahrelang, vielleicht jahrzehntelang, diesen pharisäischen Irrweg gegangen war, nun, da ihm in Jesu reiner Heiligkeit ein ganz neues Lebensideal aufgegangen war, zum erbitterten Gegner dieser trügerischen äußeren Gesetzeswerke der Pharisäer wurde! Von hier aus allein ist das Wort zu verstehen: „Ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben." Hier wendet Paulus sich nicht gegen die guten Werke an sich, sondern gegen die vermeintlichen, aber in Wirklichkeit völlig wertlosen, rein äußerlichen Buchstabenwerke der Pharisäer, bei denen das Herz nicht mitbeteiligt ist, und stellt ihnen den Glauben gegenüber, ebenso wie es ja auch Jesus getan hatte, wenn er den Pharisäern vorwarf, daß sie das Schwerste im Gesetz dahinten ließen, nämlich das Recht und die Barmherzigkeit und den Glauben (Matth. 23, 23). Glaube (πίστις) bedeutet aber in diesem Jesuswort nichts anderes als Treue[1]).

1) Vgl. die verschiedensten Auslegungen und Übersetzungen, z. B. Schlatter,

Genau so hat auch Paulus in dieser berühmten Stelle Röm. 3, 28 „ohne des Gesetzes Werke, durch den Glauben" den falschen Werken das einzig wahre Werk gegenüberstellen wollen: die rechte Treue des Herzens und die aus solcher Treue des Herzens geborenen wirklichen guten Werke. Wirkliche gute Werke hat Paulus nie gering geschätzt, sondern als etwas für den Christen Unentbehrliches gefordert, wie ja aus verschiedenen Stellen seiner Briefe klar hervorgeht [1]).

Auch das vierte Kapitel des Römerbriefs widerspricht dieser Auffassung nicht. Wir würden zuviel aus diesem Kapitel herauslesen, wenn wir daraus den Schluß ziehen würden, daß „Glaube" für Paulus lediglich ein völlig passives Annehmen der geschenkten Gerechtigkeit und mithin ein Verzicht auf eigenes Ringen bedeutete. Gewiß liegt es zunächst nahe, des Apostels Ausführungen in diesem Sinne zu verstehen, und das schlichte Sich-Beugen unter Gottes Gnade ist zweifellos ein wesentlicher Bestandteil seines Glaubens gewesen [2]), wie es ja auch ein wesentlicher Bestandteil der Forderung Jesu war (Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, — „Selig sind die geistlich Armen"); aber es ist nicht der ganze volle Glaube des Paulus gewesen, wie ja auch Jesus neben die erste Seligpreisung noch andere Seligpreisungen stellte und außer dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner noch viele andere Gleichnisse gebrauchte, die gerade das Tun betonen. Wenn Paulus nun hier die eine Seite, die passive Seite so einseitig hervorhebt, so hat er das nicht getan, um das Tun

Erläuterungen zum Neuen Testament (1908); Weizsäcker, Das Neue Testament (1909); Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments (1907).

1) Vgl. etwa Röm. 2, 7: Preis und Ehre und unvergängliches Wesen denen, die mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. — 2. Kor. 9, 8: . . . reich sein zu allerlei guten Werken. — Ephes. 2, 10: Wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu, zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen. — Kol. 1, 10: Daß ihr wandelt würdiglich dem Herrn zu allem Gefallen, und fruchtbar seid in allen guten Werken. — 2. Thess. 2, 17: . . . der ermahne eure Herzen, und stärke euch in allerlei Lehre und gutem Werk. — Dazu noch die Stellen 1. Tim. 6, 18; 2. Tim. 3, 17; Tit. 1, 16; 2, 7; 2, 14; 3, 8. — Auf die bereits im vorhergehenden berührte Wendung „Werk des Glaubens" in 1. Thess. 1, 3 und 2. Thess. 1, 11 sei auch in diesem Zusammenhang erneut aufmerksam gemacht.

2) Wir werden auf diese passive Seite noch im folgenden zu sprechen kommen.

des Guten irgendwie hintanzustellen, sondern er verfolgte hier gleichfalls nur den rein praktischen Zweck, die verkehrte Frömmigkeit der Pharisäer zu bekämpfen, und zwar hier vor allem ihren Hochmut, der mit den frommen Werken protzte. Deshalb erinnert er sie so eindringlich daran, daß wir alle ohne Unterschied Sünder und auf Gottes Gnade angewiesen sind, und hält ihnen die schlichte demütige Frömmigkeit Abrahams vor Augen, der keine Werke des Gesetzes aufzuweisen hatte, weil das Gesetz damals noch nicht gegeben war, und auf dem doch Gottes Wohlgefallen ruhte, um seines Glaubens, d. h. um seiner Gesinnung willen. Und der Glaube des Abraham war ja schließlich auch eine Tat (wenn auch eine unsichtbare, innerliche), denn Abraham „gab Gott die Ehre" (Röm. 4, 21). Ja er gab wirklich Gott die Ehre, während die Pharisäer bei all ihrem Gesetzesfanatismus im tiefsten Grunde nur ihre eigene Ehre suchten (Joh. 5, 44, Joh. 12, 43, Matth. 23, 5—7). Und daß wirkliche gute Werke von dieser inneren Gesinnung Abrahams gar nicht zu trennen sind, geht ja deutlich aus der schon erwähnten Stelle Röm. 4, 12 hervor, „wandeln in den Fußstapfen des Glaubens, unseres Vaters Abraham", die uns entsprechend Gal. 5, 25 an sittlichen Lebenswandel denken läßt. So bleibt also die πίστις des Paulus selbst im vierten Kapitel des Römerbriefs doch ein Ringen und Streben des Menschen, nur reiner und tiefer als das in Äußerlichkeiten aufgehende Sichabmühen der Pharisäer.

Und daß wir bei dieser Auffassung auf dem richtigen Wege sind, wird dadurch noch deutlicher, daß Paulus auch an anderen Stellen seiner Briefe, mit ganz anderen Worten diesen selben Gegensatz zwischen dem falschen und dem rechten Wandel klar heraushebt, z. B. wenn er dem Dienst im Buchstaben den Dienst im Geist (Röm. 2, 29; 7, 6; 2. Kor. 3, 6), der Erfüllung im Fleisch die Erfüllung im Geist (Gal. 3, 3), der äußeren Erfüllung der Gebote die innere Erfüllung derselben (Röm. 2, 28—29), der Gesetzesknechtschaft das Stehen in der Freiheit (Gal. 5, 1), dem Leben für das Gesetz das Leben für Gott (Gal. 2, 19) gegenüberstellt. Daß es sich hier nicht um den Gegensatz zwischen aktiver und passiver Einstellung handelt, sondern vielmehr um den Gegensatz zwischen falscher und richtiger Aktivität, unterliegt wohl keinem Zweifel. Auffallend aber ist, daß

sich die genannten Gegenüberstellungen vor allem gerade in den beiden Briefen finden, wo auch der Gegensatz zwischen Werken und Glauben am deutlichsten hervorgehoben war: im Römer- und Galaterbrief. Wir werden daher die Wendungen: „Stehen in der Freiheit", „innerliche Erfüllung", „dienen oder wandeln im Geist", „Leben für Gott" als Parallelbegriffe des Wortes *πίστις* anzusehen haben.

3. Wir haben bisher festgestellt, daß der „Glaube" des Paulus ein neues Lebensideal ist, das wir verwirklichen sollen, oder dessen Verwirklichung wir wenigstens erstreben sollen.

Wie sieht nun dieses neue Lebensideal, genauer betrachtet, aus? — Darauf geben die Sätze Eph. 3, 14. 17; Gal. 3, 26 f.; 2. Kor. 13, 5; Gal. 2, 20 eine klare Antwort [1]).

Glauben heißt hiernach soviel wie: Christum anziehen, Christum in uns sein lassen, ihn in unsern Herzen wohnen lassen, ihn in uns lebendig werden lassen. Alle vier Wendungen bedeuten zweifellos dasselbe. Aber was hat der Apostel damit gemeint? Auf diese Frage gibt er uns in Kol. 3 eine ganz deutliche Antwort, wo es von Vers 8 an heißt:

„Nun aber leget alles ab von euch, den Zorn, Grimm, Bosheit, Lästerung, schandbare Worte aus euerm Munde. Lüget nicht untereinander; ziehet den alten Menschen mit seinen Werken aus, und ziehet den neuen an, der da erneuert wird zu der Erkenntnis nach dem Ebenbilde des, der ihn geschaffen hat; da ist nicht Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Ungrieche, Szythe, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus.

---

1) Eph. 3, 14. 17: Derhalben beuge ich meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi ... daß er euch Kraft gebe ... stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen, daß Christus wohne durch den Glauben in euern Herzen ... — Gal. 3, 26—27: Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben in Christo Jesu, denn wieviel auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. — 2. Kor. 13, 5: Versuchet euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüfet euch selbst. Oder erkennet ihr euch selbst nicht, daß Jesus Christus in euch ist? — Gal. 2, 20: Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir, denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargebracht.

So ziehet nun an als die Auserwählten Gottes, Heiligen und Geliebten: herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld. Und vertraget einer den andern und vergebet euch untereinander, so jemand Klage hat wider den andern; gleichwie Christus euch vergeben hat, also auch ihr. Über alles aber ziehet an die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit. Und der Friede Christi regiere in euern Herzen, zu welchem ihr auch berufen seid in einem Leibe . . ."

Hier ist klar ausgesprochen, was mit „Christum anziehen" gemeint ist. Jedenfalls zunächst nicht: (passiv!) Jesu Verdienst anziehen, um unsere Sünde zu bedecken, wie es z. B. in dem Verse heißt: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid"; sondern: (aktiv!) die Werke Christi selbst in unserm Leben zu verwirklichen suchen, d. h. sein Erbarmen, seine Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld, seine stete Bereitwilligkeit zum Vergeben und vor allen Dingen seine Liebe. Daß diese Auffassung richtig ist, wird uns auch Röm. 13, 13 bestätigt, wo das „Anziehen des Herrn Jesu Christi" ebenfalls als Gegensatz zu Unmäßigkeit und Unzucht, Hader und Neid, also als eine neue sittliche Einstellung angesehen wird (vgl. auch Eph. 4, 22—24).

Christum anziehen heißt also für den Apostel nichts anderes als Christum in uns regieren lassen, ganz wie er zu werden suchen, ihm nachfolgen mit ganzer Seele in Gesinnung und Tat. Und da „Christum anziehen", wie wir sahen, nur eine Umschreibung des Wortes „Glaube" war, so hat auch „Glaube" für den Apostel dieselbe Bedeutung gehabt.

In dieselbe Richtung weist auch, wenn bei Paulus der Glaube an verschiedenen Stellen näher bezeichnet wird als *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* oder *ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* (Gal. 3, 26; Eph. 1, 15; 1. Tim. 3, 13; 2. Tim. 1, 13; 3, 15); ähnlich ist auch die Formel: *πιστοὶ ἐν Χριστῷ* (Kol. 1, 2; Eph. 1, 1). Auch sonst gebraucht Paulus zur Bezeichnung des Glaubensverhältnisses zu Christus mehrfach unter Weglassung des Wortes *πίστις* die kurze Formel: in Christus sein (*εἶναι ἐν Χριστῷ*) (Gal. 3, 28; 1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 5, 17; Gal. 5, 6) oder das noch kürzere *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (Röm. 8, 1).

Glaube (Glaube Jesu Christi, Glaube in Christo Jesu, Glaube an Jesum Christum, oder wie sonst die verschiedenen Wendungen lauten)

ist somit nichts anderes, als was Paulus in Phil. 2, 5 ff. so unvergleichlich schön umschrieben hat.

Dieses neue Leben ist, in vollem Gegensatz zu der „Frömmigkeit" der Pharisäer, die mit ihren „guten Werken" und mit ihrer vermeintlichen Demut öffentlich protzten (vgl. Kol. 2, 18—23), zumeist den Augen der andern verborgen (Kol. 3, 3): „Euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn aber Christus, unser Leben, sich offenbaren wird, dann werdet auch ihr offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit." — Unwillkürlich werden wir hier an die Worte der Bergpredigt erinnert: Matth. 6: „Habt acht, daß ihr eure Frömmigkeit nicht vor den Leuten übet, daß ihr von ihnen gesehen werdet; ihr habt sonst keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel."

Paulus versteht demnach unter Glauben — wenigstens an den Stellen, wo er das Wort in seiner vollen Bedeutung gebraucht — etwas ganz ähnliches Tiefinnerliches, wie das, was er 1. Kor. 13 mit Liebe bezeichnet, wenn er dort schreibt: „Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts." Wenn Paulus einmal den Glauben (Römerbrief!), das andere Mal die Liebe (1. Kor. 13) als das höchste Ziel unseres Strebens hinstellt, so zeigt ja auch diese Gleichstellung, daß sich für den Apostel die Begriffe Glaube und Liebe in gewissem Sinne decken. Nur daß Paulus das Wort Liebe im großen und ganzen mehr auf unser Verhalten zu den Mitmenschen beschränkt, während er unter Glaube unser entsprechendes Verhalten (unsere Liebe, d. h. unsere Treue, unsern Gehorsam) zu Gott versteht[1]). So wird auch die Wendung Gal. 5, 6 noch verständlicher: „Glaube, der durch Liebe tätig ist", d. h. Treue gegen Gott, die sich in Liebe zu den Mitmenschen auswirkt. Indem Paulus das als das höchste Ziel alles menschlichen Strebens hinstellt, finden wir ihn wieder in völliger Übereinstimmung mit dem Meister, der auf die Frage, was wir tun

1) Daß Paulus das Wort Liebe für unser Verhalten zu Gott so selten gebraucht, erklärt sich daraus, daß ihm (im Gegensatz zu Jesus!) Gott nicht in allererster Linie der Vater war, sondern der Herr (vgl. S. 32). Wenn ihm dieser Herr auch durch Christus als der Vater offenbar geworden ist, so ist er ihm doch in erster Linie immer der Herr geblieben. Deshalb tritt bei Paulus mit innerer Notwendigkeit der Begriff „Liebe zu Gott" zurück und an seine Stelle tritt die πίστις (= Treue und Gehorsam), wie man sie dem Herrn gegenüber schuldig ist.

müssen, um das ewige Leben zu erwerben, auch keinen anderen Weg kennt, als den (Luk. 10, 27—28): „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüte und deinen Nächsten wie dich selbst."

Dieses „neue Gebot", das Jesus der Menschheit gegeben hatte, dieses Gesetz Christi (1. Kor. 9, 21) oder Gesetz des Geistes (Röm. 8, 2) oder Gesetz des Glaubens (Röm. 3, 27), wie Paulus es nannte, ist gegenüber dem umständlichen, unzählige Einzelgebote umfassenden jüdischen Buchstabengesetz etwas unendlich Einfaches und Naheliegendes. Paulus bringt das zum Ausdruck, wenn er Röm. 10 dem unverständlichen Sichabmühen der Juden mit ganz fernliegenden Dingen („Hinaufsteigen gen Himmel" oder „Hinabfahren in die Tiefe!" Röm. 10, 6—7) den Glauben mit den Worten gegenüberstellt (Röm. 10, 8): „Nahe ist das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Wort vom Glauben, das wir predigen." Der Glaube ist im Gegensatz zu dem krampfhaften Eifer der Pharisäer (Röm. 10, 2—3), die ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen, ein einfacher schlichter Gehorsam (Röm. 10, 16. 21), der gar nichts Eigenes will, der nur auf Gott schaut, jederzeit bereit seinem Wink zu folgen (Röm. 10, 3). Unwillkürlich werden wir hier an die Mahnung Jesu erinnert, daß wir wie die Kinder werden sollen (Matth. 18, 3 und andere), sowie an sein Wort (Matth. 11, 25): „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbart."

Dieses neue Gesetz des Glaubens ist auch leichter zu befolgen als das alte jüdische, da hier kein toter Buchstabe droht und lähmt, sondern Jesu lebendiges Beispiel uns lockt und ansporn und seine Güte uns Mut macht. „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken", so ruft er denen zu, die sich unter den harten Satzungen abquälten; „nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen, denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" (Matth. 11, 28 bis 30).

Auch Paulus hat dieses Gesetz Christi als eine Befreiung empfunden. Er sagt Röm. 8, 2—4: „Das Gesetz des Geistes, der lebendig

machet in Christo Jesu, hat mich freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Denn das dem Gesetz unmöglich war (sintemal es durch das Fleisch geschwächet war), das tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben und verdammte die Sünde im Fleisch, auf daß die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllet würde, die wir nun nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist" (ähnlich Gal. 4, 5).

Aber trotzdem ist dieses neue Gesetz des Glaubens viel umfassender als das alte, denn es fordert nicht nur einzelne äußere Gesetzeserfüllungen, sondern den ganzen Menschen bis in die verborgensten Regungen des Herzens hinein[1]). Es ist dieselbe Gerechtigkeit, die Jesus selbst in der Bergpredigt (Matth. 5—7) als höchstes Frömmigkeitsideal hingestellt hat und die gipfelt in den Worten (Matth. 10, 39; 16, 25 und Parall.): „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach, denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und wer es verlieret um meinetwillen, der wirds finden." Und wenn Paulus ganz ähnlich davon spricht, daß wir mit Christus gekreuzigt sind (Gal. 2, 19) oder mit ihm begraben sind in den Tod (Röm. 6, 4) oder daß wir nicht uns selber gehören (1. Kor. 6, 19) oder „Unser keiner lebt für sich selber, unser keiner stirbt für sich selber: Leben wir, so leben wir für den Herrn, sterben wir, so sterben wir für den Herrn, darum wir leben oder sterben, so gehören wir dem Herrn" (Röm. 14, 7—8) — so haben wir auch diese Wendungen nur als Erläuterungen dessen zu verstehen, was er in dem kurzen Wort „Glaube" zusammenfaßt.

Glauben heißt bei Paulus mit kurzen Worten ausgedrückt, nichts Geringeres als Jesum Christum tatsächlich den Herrn unseres Lebens sein lassen. Ihn nicht nur mit dem Munde (Röm. 10, 9), sondern auch durch Gesinnung und Tat als den Herren bekennen, so wie es der schlichte Gesangbuchvers ausdrückt: „Es sei in mir kein Tropfen Blut, der nicht, Herr, deinen Willen tut." Der „Glaube" des Paulus ist also etwas durchaus Aktives, ja er ist sogar aufs höchste gesteigerte Aktivität.

4. Mit allem bisher Gesagten haben wir aber erst eine Seite

1) Vgl. Röm. 14, 23 b: „πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν".

des Glaubens beschrieben, gleichsam die äußere, die vorwiegend sittliche Seite. Der Glaube hat aber auch noch eine innere Seite, die rein religiöser Art ist.

Paulus hatte in seiner vorchristlichen Zeit mit ganzem Eifer dem väterlichen Gesetz gedient; dieser Eifer für seine Religion hatte ihn dazu gebracht, die Christengemeinde zu verfolgen. Er hatte voller Genugtuung als Zeuge an der Steinigung des Stephanus teilgenommen. Und auch damit gab sich sein blinder Fanatismus nicht zufrieden. Die völlige Ausrottung der Christen, das wars, was er seiner väterlichen Religion glaubte schuldig zu sein, bis er vor Damaskus inne ward, daß es Gottes Gemeinde war, die er zerstörte, daß sein ganzes Eifern ein Kampf gegen Gott war, daß also sein Eifer nicht Frömmigkeit, sondern Gottlosigkeit war, und er an dieser Erkenntnis völlig zusammenbrach. Die Folge war ein ständiges Mißtrauen gegenüber allen eigenen Werken (vgl. 1. Kor. 4, 4; 10, 12), das er in seiner christlichen Zeit nie wieder verloren hat, das ihn zwar nicht in seinem Tun lähmte, sondern ihn im Gegenteil antrieb zu immer besserer Erfüllung der Forderungen Christi, das aber jeden pharisäischen Hochmut in ihm völlig brach und ihn ständig mit tiefer Demut erfüllte. So spricht er Phil. 3, 12: „Nicht daß ichs schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ichs auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin.“ Und noch einmal betont er das in dem folgenden Verse (13): „Ich schätze mich selbst noch nicht, daß ichs ergriffen habe“, und fährt dann fort: „Eines aber sage ich: Ich vergesse was dahinten ist, und strecke mich zu dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod, welches (mir) vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu.“

Ja seit seiner Damaskusstunde hat ihn nicht nur ein ständiges Mißtrauen gegenüber seinen eigenen Werken erfüllt, sondern es hat ihn geradezu eine Verzweiflung an sich selbst gepackt. Ergreifend hat das der Apostel im siebten Kapitel des Römerbriefs dargestellt. Aber gerade unter solchem Verzweifeln an sich selbst wird sein Blick nur um so fester auf Gott gerichtet, auf den Gott der Liebe und des Erbarmens, wie er in Jesus Christus offenbar geworden ist. An Christi Kreuz und Auferstehung geht ihm auf, daß Gott dem, der es auf-

richtig meint, aus Gnade sein Ringen und Streben, sein Stammeln und Seufzen als volle Gerechtigkeit anrechnet. Und daß dieser göttliche Gnadenakt auch ihm persönlich gilt, wird ihm dadurch gewiß, daß Gottes Geist seinem eigenen Geist innerlich Zeugnis gibt, daß Gott ihn lieb hat trotz aller seiner Unvollkommenheit und Sünde (Röm. 8, 16). Diese Erfahrung hat dem Apostel seinen tiefen Herzensfrieden gegeben (Röm. 5, 1), ja das gibt ihm eine unverwüstliche Hoffnung (Röm. 5, 3—5), ja mehr noch: ein felsenfestes Vertrauen und einen Heldenmut gegenüber Sünde, Angst und Not, gegenüber Hölle, Tod und Teufel (Röm. 8, 28—39) und damit eine weltüberwindende Kraft: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein!"

So schlägt die *πίστις* des Paulus schließlich um in passives Empfangen. Der Wert des eigenen Ringens und Strebens verblaßt in der Selbstbeurteilung des Paulus völlig vor dem Glanze der göttlichen Barmherzigkeit [1]).

Und wo wirklich dem eigenen Ringen und Streben, der eigenen *πίστις* noch irgendein Wert innewohnt, da hat es der Apostel als eine Gnadenwirkung Gottes angesehen. Er schreibt 1. Kor. 7, 25 von sich: „Der ich Barmherzigkeit erlangt habe, treu (*πιστός*) zu sein", und 1. Kor. 15, 10: „Ich habe mehr gearbeitet, denn sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist." Und noch deutlicher Eph. 2, 8: „Denn aus Gnade seid ihr selig worden durch den Glauben (*διὰ πίστεως*); und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus Werken, auf daß sich nicht jemand rühme. Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen." Der Apostel weiß aus eigenster Erfahrung, daß er nie den rechten Weg gefunden hätte, wenn nicht Christus seinen Lebensweg gekreuzt

1) Ganz ähnlich führt ja auch bei Luther gerade die treueste Hingabe an Gott, die ihn ins Kloster und in die härtesten Bußübungen hineintrieb, schließlich zur Erkenntnis der Mangelhaftigkeit alles menschlichen Tuns, zu immer tieferer Erkenntnis unserer Sünde und Schuld, von der selbst unsere besten Taten irgendwie angekränkelt sind, bis ihm endlich so vorbereitet die Augen aufgingen für Gottes unendliche Gnade. Und so wird immer — das ist gleichsam ein ewiges Gesetz im Reiche des Geistes — die rechte Treue gegen Gott zuletzt sich selbst verleugnen und mit Paulus und Luther sprechen: „Aus Gnaden allein!"

und ihm die Augen geöffnet hätte. Darauf allein gründet sich ja sein ganzer Glaube, daß der Auferstandene selbst sich ihm in besonderer Weise offenbarte und ihn zu seinem Jünger machte (Apostelgesch. 9; Gal. 1, 12. 15. 16; 1. Kor. 15, 8). So finden wir denn auch an zwei Stellen seiner Briefe den Glauben geradezu als einen Glauben an die Auferstehung Christi näher bestimmt (Röm. 10, 9; 1. Thess. 4, 14). Doch bezeichnenderweise kommt bei Paulus diese Wendung „glauben, daß Jesus auferstanden ist", nur an diesen beiden Stellen (also nur ganz selten) vor, weil ihm die Auferstehung Christi eigentlich gar nicht Gegenstand des Glaubens, sondern vielmehr Grundlage allen Glaubens war (1. Kor. 15)[1]. Christi Auferstehung war für ihn nicht nur eine Glaubensüberzeugung, wie uns heutigen, sondern sie war ihm mehr, war ihm ein persönliches Erlebnis: „Er ist von mir gesehen worden" (1. Kor. 15, 8). So finden wir auch Röm. 6, 7—8 die vielleicht nicht nur zufällige Unterscheidung: „Wir glauben, daß wir auch mit ihm leben werden, da wir wissen, daß Christus von den Toten auferweckt hinfort nicht mehr stirbt." Christi Auferstehung, das ist der feste Grund und damit auch die Kraft seines Glaubens. Von hier geht er immer wieder aus in seinem Reden, Denken und Tun. Ohne den Auferstandenen wäre er nichts. Das stimmt ihn so tief demütig, daß er jedes Verdienst weit von sich weist und Gott allein die Ehre gibt. Und so wie des Apostels Glaube allein auf Christi Offenbarung gegründet ist, so beruht auch der Glaube seiner Gemeinden auf der Predigt von eben diesem Christus, durch die Gott sie berufen und erleuchtet hat (Gal. 3, 2). So kann sich denn niemand seines eigenen Glaubens rühmen, sondern sie müssen alle Gott die Ehre geben. „So liegt es denn nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen" (Röm. 9, 16).

Aber gerade der vorhin zitierte Spruch (Eph. 2, 8—10), in dem sich der Apostel zuerst scheinbar gegen die Werke wendet („nicht aus Werken, auf daß sich nicht jemand rühme"), zeigt uns in seiner letzten

1) Ähnlich ist auch Röm. 6, 4; 14, 9 Christi Auferweckung die Grundlage des neuen Lebens, vielleicht haben wir dementsprechend auch das zweite ὅτι in Röm. 10, 9 nicht mit „daß", sondern mit „weil" oder „denn" zu übersetzen, so daß auch dort die Auferstehung Christi nicht Gegenstand, sondern Grundlage des Glaubens wäre.

Hälfte deutlich, welchen Wert Paulus trotzdem gerade auf die Werke legt: „Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darinnen wandeln sollen." Gewiß, Gottes Gnade und Barmherzigkeit ist dem Apostel der tragende Grund seines Lebens gewesen; aber dabei ist er sich doch stets bewußt geblieben, daß wir allein die volle Verantwortung dafür tragen, daß wir auch dieser Gnade entsprechend unser Leben führen. Gerade im Galaterbrief, der ebenso wie der Römerbrief die Gnade und den Glauben in den Vordergrund stellt, betont er zum Schluß mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit, daß unsere Seligkeit von unseren Werken abhängt: „Was der Mensch säet, das wird er ernten. Wer auf sein Fleisch säet, der wird vom Fleisch das Verderben ernten. Wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten" (Gal. 6, 7—8).

Der Glaube ist für Paulus eine Gabe Gottes, aber eine Gabe, die zugleich eine Aufgabe in sich schließt. Ja die Gabe ist nur in dem Maße Wirklichkeit, als wir uns der in ihr liegenden Aufgabe bewußt werden und sie in Angriff nehmen, sonst ists nichts als Einbildung, Täuschung und Selbstbetrug, und wenn wir auch noch soviel vom Glauben reden würden. Besonders kraß kommt diese Doppelseitigkeit in Phil. 2, 12—13 zum Ausdruck, wo der Apostel auf der einen Seite so ernst mahnt: „Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern" und dann scheinbar ganz unvermittelt fortfährt: „Denn Gott ist's, der in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen." Es ist dies gleichsam die auf den kürzesten Ausdruck gebrachte Formel des paulinischen Glaubens.

Für Paulus umfaßt der Begriff „Glaube" eben beides: sowohl höchste religiös-sittliche Anspannung der eigenen Kräfte, als auch Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit und der alles überragenden Gnade Gottes. Höchste Aktivität auf der einen und höchste Passivität auf der andern Seite. Für unsern Verstand zwei nicht zu vereinigende Gegensätze.

Wir würden aber den Apostel mißverstehen, wenn wir annehmen würden, daß er diese beiden Seiten des Glaubens ebenso getrennt gesehen hätte, wie wir sie im Vorangehenden voneinander geschieden

haben. Für ihn ging vielmehr beides ineinander über, weil sein jüdisches Empfinden, das (ganz anders als z. B. das griechische Denken!) auf die praktische Einstellung gerichtet war, auch in dem, was wir als die passive Seite bezeichneten, irgendwie einen Willensakt des Menschen sah; denn selbst im Erkennen war für jüdisches Empfinden ein Anerkennen enthalten [1]). Für den Apostel lagen also beide Seiten gleichsam auf einer Ebene. Ihm war „Glauben" — und damit sind wir beim Kernpunkt unserer Untersuchung angelangt — in jedem Fall *ein Sichabwenden vom eigenen Ich und ein Sichhingeben an Gott allein*, oder was dasselbe ist, an Christus allein. Dem heidnischen Wesen gegenüber: ein Sichtrennen von den eigenen Lüsten und völliges Aufgehenlassen des eigenen Willens in Gottes (Christi) Willen [2]); dem Hellenismus gegenüber: ein Verzichten darauf, selber klug und weise sein zu wollen, um Gott (Christus) als den allein Weisen zu rühmen [3]); dem Pharisäismus gegenüber: ein Verzichten auf jedes eigene Verdienst, um Gott (Christo) allein die Ehre zu geben [4]) und ihm für alles zu danken [5]); und den unter der eigenen Schwachheit, Not und Sünde Seufzenden gegenüber: ein Wegsehen auch von den Bedenken, Sorgen und Zweifeln, Schmerzen und Selbstanklagen des

1) Vgl. den Imperativ „Erkennet" in Psalm 46, 11 und Psalm 100, 3. So hat auch Paulus trotz seiner Ausführungen in Röm. 9 in Praxis doch stets mit einer letzten freien Entscheidung des Menschen gerechnet für oder gegen das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo. Sonst wäre ja sein ganzes Predigen und Mahnen zwecklos gewesen.

2) Siehe Kol. 3, 11: „alles in allen Christus"; 1. Kor. 15, 28: „auf daß Gott sei alles in allen."

3) Siehe 1. Kor. 1, 19: „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen . . ."; 1. Kor. 1, 25: . . . „Gott weiser als die Menschen"; 1. Kor. 1, 30: Christus ist uns gemacht zur Weisheit; 1. Kor. 1, 31: „Wer sich rühme, der rühme sich des Herrn"; Röm. 16, 27 und 1. Tim. 1, 17: Gott der allein weise.

4) Siehe Röm. 3, 19: „daß jeder Mund verstopft werde und alle Welt Gott schuldig sei." — 2. Kor. 4, 7: „Wir haben solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwengliche Kraft sei Gottes und nicht von uns." — 2. Kor. 12, 9—10: „Laß dir an meiner Gnade genügen . . ."

5) Siehe Kol. 3, 17: „Alles, was ihr tut mit Worten und Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesu und danket Gott und dem Vater durch ihn."

eigenen Herzens und ein Sichverlassen allein auf Gottes (in Christo kundgewordene) Gnade [1]) und eine restlose Beugung unter ihn auch da, wo wir sein Walten nicht verstehen [2]).

So bilden also die beiden scheinbar auseinanderfallenden Seiten der *πίστις*, die aktive und die passive, für den Apostel eine innere Einheit: „Ich nichts [3]), Gott (Christus) alles“ [4]).

Das ist die Grundmelodie der paulinischen *πίστις*, die wir überall heraushören können, wo der Apostel das Wort in seiner vollen Bedeutung gebraucht; und die entsprechende praktische Einstellung des Menschen in allen Lebenslagen, im Denken, Fühlen und Handeln, das ist der Glaube, den Paulus von allen, die den Christennamen tragen, fordert.

Also handelt es sich beim „Glauben“ des Paulus in Wirklichkeit doch um unsere Einstellung, also um unsere Gesinnung, um unser Tun und Lassen? — Menschlich betrachtet: ja. Aber sobald wir diese Tatsache auch nur feststellen und also unser Tun

---

1) Vgl. Röm. 8, 33—34: „Wer will beschuldigen? — Gott ist hier . . . Wer will verdammen? Christus ist hier . . .“ — (Den klarsten Ausdruck hat diese Anschauung gefunden in dem zwar nicht paulinischen, aber doch ganz seiner Anschauung entsprechenden Wort: 1. Joh. 3, 20: „So unser Herz uns verdammt, so ist doch Gott größer als unser Herz“). Vgl. auch Röm. 4, 20: „er zweifelte nicht an der Verheißung Gottes durch Unglauben, sondern ward stark im Glauben und gab Gott die Ehre“ (eigentlich: indem er Gott die Ehre gab).

2) Vgl. Röm. 9, 20—21: „Wer bist du, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zur Unehre?“

3) Paulus geht in der Verleugnung des eigenen Ichs so weit, daß er selbst auf die eigene Seligkeit verzichten möchte, wenn er dadurch seine Volksgenossen für Christus gewinnen könnte (Röm. 9, 3). Vgl. auch das *ἐκένωσεν* in Phil. 2, 7, das nicht nur ein Merkmal der Christusgesinnung ist, sondern das auch von uns gelten soll. (Vgl. hierzu auch Barths Definition: Glaube ist der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation. Barth, Römerbrief, 2. Aufl., 1922, S. 19 und ähnlich an vielen anderen Stellen.)

4) Oder mit den Worten des Paulus ausgedrückt: „Von Gott und durch Gott und zu Gott sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit.“ (Röm. 11, 36). Das ist bei allem seinem Tun und Lassen, bei aller Aktivität und Passivität sein Höchstes, ja im Grunde genommen sein einziges Ziel, Gott die Ehre zu geben. Vgl. Röm. 4, 20; 1. Kor. 10, 31; Phil. 2, 11; ähnlich auch Kol. 3, 23.

derartig betonen, sind wir schon wieder in Gefahr, unserm kleinen „Ich" eine größere Bedeutung einzuräumen, und somit aus dem Glauben herauszufallen. Von hier aus fällt noch ein weiteres Licht darauf, daß Paulus so ungern vom eigenen Tun spricht, daß er viel lieber redet vom Wirken Gottes in uns und durch uns. Und wenn er so redet, dann sind das bei ihm nicht nur fromme Worte, sondern er empfindet auch wirklich sein Tun als ein „Getriebenwerden vom Geiste Gottes" (Röm. 8, 14), als ein „Ergriffensein" von Christus (Phil. 3, 12). So sehr hat er eben sein ganzes Wesen von Christus (d. h. Gott) durchdringen lassen, daß er sich seines eigenen Tuns überhaupt gar nicht mehr bewußt wird, daß Gott ihm tatsächlich alles geworden ist.

Das ist der „Glaube" des Paulus. Wahrlich ein religiös-sittliches Ideal, das durch nichts mehr überboten werden kann, denn tiefere Frömmigkeit kann es nicht geben, als die, die so ganz und gar aus Gott und durch Gott und für Gott lebt, daß sie sich selbst völlig vergißt. Hier wird mit dem Gottesgedanken und den Forderungen, die daraus erwachsen, ganz Ernst gemacht bis in die allerletzte Konsequenz hinein.

* * *

Wie es oft das Schicksal alles wahrhaft Großen ist, daß es von den folgenden Generationen nicht mehr verstanden wird, so ist es auch diesem erhabenen paulinischen Glaubensbegriff ergangen. Äußere Gründe trugen zu diesem Mißverstehen mit bei. Als das Christentum die engen Grenzen des Judentums sprengte und mit dem reichen Geistesleben der Griechen in Berührung kam, war es nicht zu verwundern, daß dem Wesen der Griechen entsprechend, „die nach Weisheit fragten' (1. Kor. 1, 22), die passive Auffassung der πίστις als Erkenntnis einseitig in den Vordergrund trat und man dementsprechend die ursprüngliche umfassendere Bedeutung mehr und mehr vergaß. Schon bei Paulus selbst, dessen Muttersprache ja das „Griechische" war, und der auf seinen Missionsreisen in noch engere Beziehungen zu der griechischen Welt trat, finden wir Ansätze dieser Entwicklung, so z. B. wenn er 1. Kor. 13 „Weissagen, Wissen aller Geheimnisse und aller Erkenntnis und Glauben" (πίστις) neben-

einanderstellt. — Daß Paulus aber gerade hier das Wort πίστις in einem von seinem sonstigen Verständnis des Wortes abweichenden, beschränkten Sinne gebraucht, wird wohl von den meisten Exegeten zugegeben. In der nachpaulinischen Zeit hat diese Entwicklung dann schnelle Fortschritte gemacht. In den johanneischen Schriften, die ja besonders von griechischem Geiste berührt sind, ist „glauben" (πιστεύειν) schon zu einem Parallelbegriff von „erkennen" (γινώσκειν) geworden, wenn auch der Verfasser noch weiß, daß Erkennen Gottes ohne Halten der Gebote unmöglich ist, er also im Glauben doch noch einen entscheidenden Willensakt sieht. Aber in der nachbiblischen Zeit ist die πίστις im Kampf mit den gnostischen Irrlehren selbst völlig zu einer Lehre geworden, die man für wahr halten muß, um selig zu werden.

Und diese Auffassung ist seitdem jahrhundertelang die herrschende in der christlichen Kirche geblieben bis zu Luthers Zeiten hin. Ja unbewußt steht auch unsere Zeit noch ein wenig unter dem Bann dieses einseitigen Verständnisses, so daß es auch uns Heutigen noch schwer wird, den paulinischen Glaubensbegriff wieder in seiner ursprünglichen umfassenderen Bedeutung zu verstehen.

Bedeutet aber Glaube (πίστις) bei Paulus soviel wie ganze Hingabe an Gott, so verschwindet der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daß Paulus einmal von dem Gericht nach den Werken spricht, und das andere Mal die Seligkeit vom Glauben abhängig macht, weil in dem so verstandenen Glaubensbegriff die Werke zu Gottes Ehre — d. h. vor allem die Liebe gegen die Mitmenschen, die sichtbaren Kinder des unsichtbaren Gottes — selbstverständlich miteingeschlossen sind, und zwar nicht nur als notwendige Folge, sondern als wichtigstes Stück dieses Glaubens selbst.

Bei dieser Begriffsfassung von πίστις fällt ferner auch der scheinbare Widerspruch zwischen Paulus und Jesus fort, wenn dieser selig preist, die den Willen des Vaters im Himmel tun, während jener die Seligkeit vom Glauben abhängig macht.

Dieser so verstandene Glaubensbegriff würde sich endlich auch dem alttestamentlichen Verständnis des Wortes nähern, wo der Glaube fast gleichbedeutend mit Gehorsam und Treue ist. Paulus hätte dann

also seinen Glaubensgebriff nicht im Gegensatz zum Alten Testament geprägt, was bei seiner Hochschätzung der Heiligen Schrift schwer zu verstehen wäre, sondern er hätte nur den aus dem Alten Testament überlieferten Glaubensbegriff im Sinne Jesu gereinigt und vertieft.

So lösen sich verschiedene große Schwierigkeiten, die die Gedankenwelt des Paulus bisher der Theologie bereitet hat; auch das spricht dafür, daß wir uns mit unserer Deutung des paulinischen Glaubensbegriffs auf dem richtigen Wege befinden.

Aber auch für die praktische Arbeit der evangelischen Kirche in unsern Tagen und überhaupt für das Leben eines jeden evangelischen Christen würde es eine große Klärung und Stärkung bedeuten, zu wissen, daß der Apostel Paulus nicht erst in zweiter Linie, sondern als Erstes und Wichtigstes und Einziges ein Christentum der Gesinnung und der Tat gefordert hat, genau wie Jesus selbst, und daß er mit dem Worte Glaube (πίστις) im tiefsten Grunde nichts anderes gemeint hat als „täglich neue demütige Hingabe an Christus und durch ihn an Gott, um von seinem Geiste unser ganzes Wesen umwandeln und erneuern zu lassen, wie es in Jesu heiligem Leben und Sterben vollkommenste Wirklichkeit geworden ist."

Wir wissen freilich, daß wir dieses hohe Ziel hier auf Erden nie erreichen werden; aber darauf kommt es an, daß wir wie Paulus (vgl. Phil. 3, 12) immer in Bewegung bleiben nach diesem großen Ziele hin. Denn nur solcher „Glaube" vermag die tiefen Nöte, unter denen die Menschheit seufzt, zu lindern und zu heilen. Nur solcher „Glaube" vermag die Unentschiedenen mit fortzureißen und die Gottesfeinde zu entwaffnen. Nur solcher „Glaube" vermag uns selber die Augen zu öffnen für das Größte, was ein Menschenkind auf Erden ahnend erschauen kann, für die ewige Treue (πίστις) Gottes, die unsichtbar die ganze Welt erhält und trägt, die uns längst gesucht hat, ehe wir sie suchten, die wir aber nie wirklich erfassen können, wenn wir ihrem Locken und Mahnen nicht beständig antworten — eben durch „Treue" (πίστις) unsererseits.

Das eigene Gesetz der ev.-luth. Pädagogischen Akademie in kulturphilosophischer Beleuchtung.

Von Pfarrer Lic. Dr. W. Schultz in Hamdorf bei Rendsburg.

1. Ich möchte die nachfolgenden Ausführungen mit einem bekannten Wort W. v. Humboldts aus dem Jahre 1797 beginnen: „Wenn der große Künstler nicht immer auch großer Mensch ist, so ist es nur, weil er nicht in allen Punkten seines Wesens und in allen Augenblicken seines Lebens Künstler ist“ [1]). Zur Erläuterung dieses Satzes könnte man die entsprechende Bemerkung Fichtes über den Philosophen heranziehen aus dem „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (1797): „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: Denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ Der „große Mensch“ oder die „Seele des Menschen“ bilden also die conditio sine qua non des Künstlers und Philosophen, der Boden, in dem das Schaffen beider ruht, aus dem es seine Kräfte zieht, ohne den es flach, seelenlos und tot wäre.

Andererseits ist auch zu beachten: der große Mensch ist nicht ohne weiteres identisch mit dem Künstler und Philosophen. Es muß noch ein Spezifisches hinzutreten, daß der große Mensch ein Künstler oder ein Philosoph sei. Dies eine aber steht fest: wenn es auch einleuchtend

---

1) W. W. (Leitzmann) II, 329. Vgl. hierzu die Äußerung Goethes an Röderer vom 21. September 1771: „Ja, der Künstler muß eine so große Seele haben, wie der König für den er Säle wölbt, ein Mann wie Erwin, wie Bramante.“ (Die Briefe des jungen Goethe, [Roethe] 121.)

ist, daß es viele große Menschen gegeben hat, die keine Künstler oder Philosophen waren, so hat es nie echte Künstler und Philosophen gegeben, die keine großen Menschen waren.

Dasselbe gilt nun auch vom Erzieher. Man kann also mit demselben Recht in Anlehnung an Humboldt sagen: wenn der große Erzieher nicht immer auch ein großer Mensch ist, so ist es nur, weil er nicht in allen Punkten seines Wesens und in allen Augenblicken seines Lebens Erzieher ist. Ja, mir scheint, daß dieser Satz mit noch größerem Recht und noch tieferen Konsequenzen vom Erzieher gilt. Setzt in der Linie der Entwicklung vom großen Menschen zum Künstler ein Punkt ein, wo das Menschliche völlig in das Spezifisch-Künstlerische transformiert wird, so reicht jenes Menschliche beim Erzieher gleichsam bis in die letzten Spitzen seines Wesens. Erfährt also die Linie großer Mensch — Künstler an einem Punkt eine starke Umbiegung, so liegt diese Kurvendifferenzierung bei der Linie großer Mensch — Erzieher in dem Grade nicht vor. Geht doch die Aufgabe des Erziehers wesentlich dahin, selbst großes Menschentum schaffend zu gestalten und zu formen. Viel unmittelbarer als beim Künstler vollzieht sich hier also die Umprägung des eigenen, persönlichen Menschseins in den zu gestaltenden Gegenstand. Gewiß gilt es auch hier: nicht jeder große Mensch ist schon Erzieher. Aber man spürt sofort, daß dieser Satz hier nicht das gleiche Gewicht hat wie der entsprechende Satz für den Künstler und den Philosophen. Der große Mensch kann, auch wenn er die technischen Mittel des Erziehers gar nicht beherrscht, doch unmittelbar erziehlich wirken. Er strahlt gleichsam erziehliche Kräfte aus. Er wirkt schon in seinem bloßen So-Sein erzieherisch als Vorbild, Mahnung und Auftrieb. Sind doch Beispiele bekannt, wo berufene Erzieher, die die Technik der Erziehung glänzend beherrschten, aber der Eigenschaften des großen Menschen entbehrten, bei weitem nicht — oder überhaupt nicht — so erzieherisch wirkten wie große Menschen, denen jene Technik nicht zu Gebote stand.

Wenn das aber feststeht, daß das Wesen, der innerste Kern des Erziehers in seinem Menschentum liegt, wenn also der Wert des Erziehers mit der Höhe seines Menschentums steht oder fällt, dann liegt die große Linie der Arbeit der Pädagogischen Akademie klar vor uns. Sie will ja den Volkserzieher bilden. Wenn

sie bei dieser Bildnerarbeit auch nie die Technik des Erziehers aus dem Auge lassen darf, so muß doch die Bildung des Menschentums der zentrale Mittelpunkt ihrer Arbeit sein, ihr immer wieder durchbrechendes Motiv, ihr letzter Bezugspunkt. In der Erkenntnis dieses Sachverhalts und im engen Anschluß an die große Zeit des deutschen Humanismus, der in großen Menschen wie Herder, Goethe, Schiller, Humboldt, Pestalozzi usw. seine Höhe erreicht, hat Minister Becker in seiner programmatisch-bedeutsamen Schrift „Die Pädagogische Akademie im Aufbau unseres nationalen Bildungswesens" jene große Linie pädagogischer Arbeit gezeichnet. „Die Pädagogischen Akademien . . . sollen uns den neuen Menschen bringen, der in seiner geschlossenen harmonischen Einheitlichkeit ein Gegengewicht darstellen soll gegen die unaufhaltsam fortschreitende Differenzierung, Spezialisierung und Technisierung unseres Lebens" (79). Das Ziel der Akademie ist der „neue Humanismus", ein „Idealbild voller Menschlichkeit". „Das neue Ideal ist das schlechthin Menschliche in seiner vollkommensten Prägung" (80). Immer wieder wird betont, daß das Lehrziel der Mensch ist in der vollen harmonischen Ausbildung aller seiner Kräfte.

Hier liegt also das „eigene Gesetz" dieser Akademie allen anderen deutschen Bildungsanstalten gegenüber. Denn die Universität bildet den wissenschaftlichen Menschen, der sich — das ist eine aus der Sache herausspringende Tragik — bei dem dauernden Wachsen der Gegenstandsgebiete der Wissenschaft immer mehr spezialisieren muß und dabei oft Gefahr läuft, sein tiefes, sittlich-metaphysisches Menschentum zu opfern. Die technische Hochschule bildet den technischen Menschen, dessen Ziel allein in der maschinellen, rationell-ökonomischen Überwindung von Raum und Zeit liegt. Die Kunstakademie bildet den Künstler, der das geheimnisvolle, schöpferische Gestaltungsprinzip der Form und ihrer Realisierung bis in die letzten Tiefen belauscht. Nur die Pädagogische Akademie hat sich die Formung des Menschen zum Erzieher als Ziel gesetzt und kennt dementsprechend nur zwei Gegenstände: den Menschen in seiner irrationalen Individualität und die ewigen geistigen Werte, wobei es ihr als letztes Ziel vorschwebt, jenen Menschen zu diesen Werten zu formen und zu gestalten. Sie hat also, wie Becker, Spranger, Kerschensteiner u. a. klar

gesehen haben, ein völlig aus der Sache heraus springendes „eigenes Gesetz" (Becker), das ihr und nur ihr zukommt.

Wir haben dies Gesetz bis jetzt formell zu bestimmen versucht. Nun aber drängt sich spontan die inhaltliche Frage auf: wenn Wesen und Grundlage des Erziehers der große Mensch ist, der Mensch überhaupt in der höchsten Bedeutung dieses Wortes — was bedeutet dann eigentlich für uns heute „großer Mensch", „Vollmensch", „neuer Mensch" usw.? Die Frage ist offenbar damit nicht beantwortet, wenn etwa Kerschensteiner in der sozialen Struktur das Wesen des Erziehers erkennt. Hier wird das vorausgesetzt, dessen inhaltliche Bestimmung wir suchen. Denn würde der Mensch, der den Wert der Liebe im Kerschensteinerschen Sinne in sich und außer sich verwirklichte, und außerdem die technischen Mittel der Erziehung vollkommen beherrschte, den Anspruch erheben können, ein echter Erzieher zu sein, wenn er andere moralische Werte stark vernachlässigte?

Größe ist ein Begriff, der ursprünglich der Raumvorstellung entstammt. Auch hier haftet ihm bereits etwas Unbestimmtes und Unbestimmbares an. Jede Größe ist relativ zu dem Subjekt, das die Größenvorstellung hat. Im Gegensatz zu dem Kantischen Satz der Kritik der Urteilskraft: „Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist", hat Herder daher behauptet: „Schlechthin groß ist nichts; jedes Große hat und gewährt Maß." (W. W. Suphan XXII, 247.) Das trifft nun auch für die Anwendung des Begriffs auf das geistige Leben des Menschen zu. Das hat bereits Schleiermacher gespürt, wenn er in seiner berühmten Abhandlung über den Begriff des großen Mannes von diesem sagt, daß er eine Unendlichkeit in sich schlösse wie das Kunstwerk und im eigentlichen Sinne unerschöpflich sei [1]). Und doch meint jeder zu wissen, was es bedeutet, wenn man sagt: das ist ein großer Mensch.

Die ganze Relativität des Begriffs kann man sich noch an einem Gegensatz deutlich machen. In seiner Ethik (1926) gibt Nikolai Hartmann eine Begriffsbestimmung des „modernen Menschen" und des „ethischen Menschen". „Der moderne Mensch ist nicht nur der rastlos Hastende, er ist auch der Abgestumpfte, Blasierte, den nichts

1) Ges. Werke, herausgegeben von Braun (Auswahl) 1910, I, 520.

mehr erhebt, ergreift, zuinnerst packt. Er hat schließlich für alles nur noch ein ironisches oder müdes Lächeln. Ja, er macht am Ende gar eine Tugend aus seinem moralischen Tiefstande. Das nil admirari, seine Unfähigkeit zu Verwunderung, Staunen, Begeisterung, Ehrfurcht erhebt er zum stehenden, gewollten Lebenshabitus." Im Gegensatz dazu: „Der ethische Mensch ist in allem das Gegenstück des Hastenden und Stumpfen. Er ist der Wertsichtige, der sapiens im ersten Wortsinn: ‚der Schmeckende'. Er ist es, der das Organ hat für die Wertfülle des Lebens, jenes ‚oganon morale', von dem Franz Hemsterhuis geweissagt, ihm öffne sich ein ‚schimmernder Reichtum'" (15). Hält man hiergegen den Typus des großen Menschen, so empfindet man sofort seine Eigenart. Der große Mensch steht im radikalen Gegensatz zum modernen Menschen. Er ist aber auch nicht identisch mit dem ethischen Menschen. Er beansprucht mehr zu sein als dieser.

Auch dies ist einsichtig: der große Mensch ist eine Idee, ein Ideal, im Hinblick auf den Erzieher ein Bildungsideal. Gewiß hat es viele Menschen gegeben, die dies Ideal mehr oder weniger verwirklicht haben, die man also mit Recht groß nennen darf. Aber es bleibt ein „mehr oder weniger". Vor allem ist zu beachten, daß dies Ideal keine leere Abstraktion ist, kein zeitjenseitiges Faktum, welches in seiner Eindeutigkeit und Bestimmtheit immer greifbar und immer zur Hand wäre. So ist es verführerisch, wenn man des öfteren — mit Vorliebe in pädagogischen Blättern — liest: der Erzieher müsse eine Persönlichkeit sein, oder das Ziel seiner Arbeit sei die Persönlichkeit. So wird auch wohl eine abstrakt-formelhafte Definition von Persönlichkeit gegeben, ohne daß dabei beachtet wird, daß in diesem Wort ein Bildungsideal steckt, welches immer aus der geschichtlichen, kulturschöpferischen Entwicklung des Menschen sich gestaltet. Die inhaltliche Bestimmung solchen Ideals ändert sich mit dem Wechsel der Zeiten. So hat das Mittelalter den großen Menschen oder die Persönlichkeit anders gesehen wie die Renaissance, diese anders wie der deutsche Humanismus usw. Dennoch ist die Bestimmung dieses Ideals auch nie ein schlechthin Neues. Immer wird, soll sie echt und tief sein, irgendwie die geschichtliche Kontinuität in ihr gewahrt. Immer nimmt sie die Bausteine zu ihrer Gestaltung aus der geschicht-

lichen Vergangenheit. Und nur die Zusammenfügung und die Zusammenschau der einzelnen Elemente zu einem Ganzen bilden das eigentlich Neue an ihr. Wer sich also heute die Aufgabe stellt, den Begriff des Menschen überhaupt und den des großen Menschen im besonderen zu bestimmen, muß seine Entwicklung zunächst zurückverfolgen, muß die geistigen Grundlagen aufspüren, auf denen der deutsche Mensch von heute ruht. Nur so werden die geistigen Kräfte bloßgelegt werden können, die diesen Menschen zu einem großen gestalten.

2. Renaissance und Reformation sind die unmittelbaren Quellen, aus denen unser Menschentum sich speist, die „Kulturmassive" — um einen Ausdruck Ernst Troeltschs zu gebrauchen —, die „Grundgewalten", die unmittelbar wieder im abendländischen Mittelalter als dem „Mutterschoß unseres ganzen Wesens" (Troeltsch) wurzeln, um darüber hinaus auf die griechisch-römische Antike einerseits und das Christentum andererseits zurückzugreifen. Wir haben deshalb ein Recht, mit ihrer Schau des Menschen zu beginnen und die Fäden ihrer Entwicklung weiter zu verfolgen. —

In dem Dialog zwischen dem Ackermann und dem Tod von Johannes von Saaz, den Konrad Burdach das größte dichterische Kunstwerk der ganzen Epoche um 1400 in Deutschland nennt, erscheint der Mensch in seiner Anklagerede gegen den Tod als die vollkommenste Schöpfung Gottes, von unerschütterlichem Glauben an die eigene Kraft und seine gottgewollte gute Natur erfüllt. Hier gelangt das Lebensgefühl der Renaissance zuerst zu schöpferischer Gestaltung. Nicht viel später hat Pico in seiner berühmten Rede über die Würde des Menschen dasselbe Motiv geformt. Der Glaube an die Schöpferkraft des Menschen kommt hier in der Rede Gottes an den Menschen zum Ausdruck. „Alle anderen Wesen haben eine festbestimmte Natur erhalten und werden von uns unter vorher bestimmten Grenzen festgehalten. Dich allein bindet keine Schranke, es sei denn, daß du selber nach deinem Willen, den ich dir verliehen, sie dir vorschreibst." Ganz anders wie das Mittelalter sieht die Renaissance den Menschen [1]). Sie sieht ihn grundsätzlich als Individuum, das die Unendlichkeit des Universums in der Brust fluten fühlt, selbst ein

1) J. Burckhardt, Kultur der Renaissance[8] I, 141.

Universum, ein Mikrokosmos, der mit tausend geheimen Fäden mit dem Makrokosmos verbunden ist.

Bruno und Nikolaus von Cues schauen die Unendlichkeit der Welten über sich, aber auch in sich. Ist es der menschliche Geist doch gewesen, der das vorher im engen Kerker verschlossene Wissen hinausgeführt hat in die Unendlichkeit des Universums, der Kopernikus seine stolze Tat vollbringen ließ, der menschliche Geist, ein Funke des göttlichen Urschöpfers, ein göttliches Samenkorn, ein Prometheus, der in den Himmel aufstieg, um das schöpferische Feuer von den Göttern herabzuholen. Die Wunder des Geistes werden für noch größer gehalten als die des Himmels, und der geistige Wille ist unbesiegbar. Der Mensch empfängt sein Schicksal nicht mehr von den Sternen, wie die Astrologie behauptet hatte, sondern er trägt es in der eigenen Brust und vermag es selbstschöpferisch zu gestalten.

Dennoch war das Lebensgefühl des Menschen der Renaissance nicht auf das Innere seiner Individualität allein beschränkt. Cassirer hat recht gesehen [1]), wenn er dies Gefühl sich um zwei Pole bewegen sieht: um die Welt und um das Ich. „Was vom Willen des Menschen und von seiner Erkenntnis gefordert wird, ist die totale Hinwendung zur Welt und die totale Unterscheidung von ihr." In dieser nie zur Ruhe kommenden, alle Menschheitsprobleme immer wieder neu aufwühlenden Spannung verläuft der innere Rhythmus der Renaissance.

Nur in großen Zügen skizziert können wir in diesem Zusammenhang die fortlaufenden Linien der Entwicklung des Renaissance-Menschentums in der abendländischen Geistesgeschichte weiter verfolgen. Zögernd gewinnt es in Deutschland Raum. Nachdem der Humanismus eines Reuchlin und Erasmus durch die mächtige Bewegung der Reformation niedergedrückt war, schien es zunächst, als wäre die Verbindung mit der Renaissance völlig unterbrochen. So bewegt sich die Auffassung des Menschen in der volkstümlichen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland vorwiegend gegensätzlich zu ihrem Ethos. Grimmelshausen zeigt, wie das Schicksal „den Menschen launisch auf- und niederwirft, bis er ihm enttäuscht Valet sagt und

1) E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927, 91, 201.

Einsiedler wird". „Es bleibt objektiver Widerstand dem Helden gegenüber von *starrer Sachhaftigkeit*, ein ewiges Draußen für die Menschenseele, die sich mit seiner Überwindung abmüht." Der Wille braucht die Hilfe von oben, das Jenseits, die Gnade, um sich durchzusetzen [1]). Doch ist die Unterbrechung nur scheinbar. In den führenden Geistern setzt sich das Ethos der Renaissance bald stärker, bald schwächer fort. Es flammt gewaltig auf in der Autonomisierung der Wissenschaften und der Begründung der exakten Naturwissenschaften durch Galilei, Kepler und Newton. Aber auch bei den großen metaphysischen Geistern wie Descartes, Spinoza, Leibniz und besonders Shaftesbury sind Züge dieses Ethos nachweisbar. Die Bejahung des Lebens, der Natur und der Welt, das Verstehen des Menschen als individueller Persönlichkeit bilden unverlierbare Bestandteile der Weltformeln, die diese Denker gestaltet haben.

Die fortlaufenden Linien sammeln sich wie in einem Brennpunkt in der großen Bewegung des Deutschen Idealismus. Nachdem die Begriffssystematik der Aufklärung zertrümmert und das geniale Aufbegehren der Sturm- und Drangzeit in sich zusammengebrochen war vor den Anstürmen des neu empfundenen Lebens, trat mit doppelter Wucht das ungelöste Problem des Menschen wieder hervor. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie Kant mit diesen Problemen gerungen hat, und wie er in ungeheurer tiefwühlender Arbeit die Autonomie des Menschen zu begründen versuchte, ohne daß ihm dies völlig gelang. Am Ende seines Lebens steht die antinomische Spannung vom Individuum und Kosmos der Renaissance, wie sie in den berühmten Worten vom „bestirnten Himmel über mir" und „moralischem Gesetz in mir" ihren erschütternden Ausdruck gefunden hat. Unger und Schmalenbach sind den Konsequenzen dieser Worte in tiefschürfenden Ausdrücken nachgegangen [2]). Sie haben gezeigt, eine wie enorme Vertiefung das Sehen des Menschen durch

1) Vgl. W. Flemming, Die Auffassung d. Menschen im 17. Jahrhundert. Deutsche Vierteljahrsschrift 1928, 405, 422 ff.

2) Hermann Schmalenbach, Kants Religion, 1929; R. Unger, Der bestirnte Himmel über mir, in der Kant-Festschrift der Königsberger Universität 1924, 239 ff. (abgedruckt in Ungers Gesammelten Studien, 2. B.).

Kant erfahren hat im Vergleich zu dem Sehen der Renaissance. Aber der Dualismus bleibt unüberwunden.

Wer sich davon einen Eindruck verschaffen will, wie ungeheuer das Problem des Menschen am Eingang jener Epoche, die man die Deutsche Bewegung (Nohl) genannt hat, die führenden Geister gepackt hat, der lese die Meerfahrt Herders von Riga nach Frankreich und die titanischen Fragmente des jungen Goethe aus der Straßburger Zeit und den nachfolgenden Jahren. Jene Fragen, wie wird man ein Mensch, was ist ein großer Mensch, wie erreicht man das große Ziel der Humanität, werden immer wieder neu aufgeworfen und zu beantworten gesucht. „Das Göttliche in unserm Geschlecht ist also Bildung zur Humanität, alle großen und guten Menschen, Gesetzgeber, Erfinder, Philosophen, Dichter, Künstler, jeder edle Mensch in seinem Stande, bei der Erziehung seiner Kinder . . . hat dazu mitgeholfen", sagt Herder in seinen Briefen zur Humanität. Das ganze Leben wird zu einer Schule, einem Übungsplatz der Humanität. „Was wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dessen befleißigt euch, sagt der Apostel" (Herder, W. W. XVII, 138, 153; XIII, 189 u. v. a.). In dem Satz Humboldts an die Li: „Wer, wenn er stirbt, sich sagen kann: Ich habe soviel Welt, als ich konnte, erfaßt und in meine Menschheit verwandelt, der hat sein Ziel erfüllt", liegt die ganze Dialektik der damaligen Humanitätsidee beschlossen. Ich und Welt müssen sich zu einer harmonischen Totalität zusammenschließen [1]). Je mehr das gelingt, um so größer der Mensch. In einer Abhandlung über W. v. Humboldt und den faustischen Menschen (Goethe-Jahrbuch 1930) habe ich nachzuweisen versucht, wie auch in dem Lebensgefühl W. v. Humboldts immer wieder unversöhnbar die Spannung des Renaissance-Ethos durchbricht [2]).

Einen Schatz von tiefen Ideen bergen diese Gedanken über Humanität. Sie gehören zu den festen Bestandteilen unseres heutigen Menschentums. Aber sie haben keinen neuen Menschentypus geschaf-

1) Vgl. hierzu E. Spranger, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee 1909, sowie als treffende Ergänzung Kähler, W. v. Humboldt und der Staat, 1927.

2) Über dieselbe Spannung bei Fichte vgl. Max Wundt, J. G. Fichte 1927, 5, 314 ff.

fen. Das konnte nur ein Künstler tun, der die Weiten und Tiefen großen Menschentums in sich trug und zugleich über die Fähigkeit verfügte, es in divinatorischer Zusammenschau zu gestalten. So ist Goethes Faust zu verstehen. In ihm hat Goethe einen „Repräsentanten des Menschen" geschaffen, einen „Titan des Willens und der Tat" (Burdach), einen „großen Menschen" (Witkowski), das „Mysterium des neuen Menschen" (Korff). Die hervorragenden Arbeiten von Konrad Burdach und Wilhelm Hertz haben gezeigt, daß große Menschen wie Mose und Friedrich „Vorbild und Gegenbild des Faust" für Goethe gewesen sind [1]). Nur mit ganz wenigen Zügen kann hier die Gestalt des faustischen Menschen umrissen werden. Es ist der mit der Unendlichkeit ringende, in die Unendlichkeit strebende Mensch, erfüllt von rastloser Sehnsucht nach dem Wahren, Guten und Schönen, in diesem Sinne „unbefriedigt jeden Augenblick". Es ist der Mensch, in dessen Seele Himmel und Hölle miteinander ringen bis zuletzt, der Mensch, dessen Weg über Tiefen und Höhen führt, und der diese ungeheure Spannung von Individuum und Kosmos, von Tiefe und Höhe, von Himmel und Hölle nie überwindet, der aber in diesen Kämpfen sich auswächst zum großen Menschen. Ein größerer, umfassenderer Menschentypus ist seit dieser Zeit nicht mehr geschaffen. Nietzsche, Strindberg und Dostojewsky, Gerhart Hauptmann, Knut Hamsun und Ernst Barlach — um nur einige wenige zu nennen — sind nur auf dem Hintergrund dieser Seelenstruktur schaubar. Unendlich fruchtbar hat sich dieser Typus erwiesen in der Wertung und Steigerung der großen geistigen Kräfte des Menschen. Wir würden ihn heute nimmermehr entbehren können. Aber auch er ist noch nicht das Letzte, das Höchste. Denn auch aus ihm starrt uns wieder dieselbe Sphinx mit ihrem rätselhaften Lächeln an, wie die Renaissance sie gesehen hatte, die Dualität von Individuum und Kosmos, vom moralischen Gesetz in mir und bestirnten Himmel über mir, von Wirklichkeit und Idee. Georg Simmel hat in seiner tiefsinnigen Abhandlung „Michelangelo" (Philosophische Kultur, 1919) die Tragik dieser Spannung dargestellt [2]).

1) Burdach, Faust und Mose. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1912. W. Hertz, Faust und Friedrich d. Gr., Euphorion XXIV.

2) Auch W. Dilthey (Ges. Schriften II, 339) hat diesen Dualismus im abend-

In seinem neuesten Werk über das Ethos des Menschen hat Nikolai Hartmann dieser Problematik nochmals Ausdruck gegeben, einem Werk, das auf derselben Linie von Antike, Renaissance und deren Fortsetzung liegt, wie wir sie eben flüchtig skizzierten. Beides liegt im Menschen: Chaotisches und Demiurgisches. Sein Wissen um Gut und Böse stellt ihn der Gottheit gleich. „Die Ethik tut — und muß tun — was in den Augen des Frommen Gotteslästerung ist: sie gibt dem Menschen die Attribute der Gottheit . . ., sie läßt die Gottheit herabsteigen vom Weltenthron und im Willen des Menschen wohnen." Er ist das einzige Wesen, das jene ewigen sittlichen Werte, die jenseits der Erde den Sternen gleich ihr Reich haben, verwirklichen kann. „Der Mensch . . . ist Träger eines höheren Prinzips, Schöpfer eines Wunder- und Wertvollen in der Wirklichkeit, Vermittler der höheren Werte an die reale Welt." Hartmann nennt mit Recht dies das „Wunder des ethischen Phänomens" und fügt hinzu: „Das Kantische Wort vom ‚Sittengesetz in mir', das dem ‚gestirnten Himmel' an Größe die Wage hält, gibt dem berechtigten Pathos des ethischen Selbstbewußtseins Ausdruck" [1]). Aber dennoch ist die Gabe, die den Menschen gegeben ist, zweischneidig. „Die Möglichkeit des Guten ist notwendig zugleich und in gleichem Maße Möglichkeit des Bösen." „In dieser Schwebe hängen" gehört zum Wesen des Menschen und nur so ist er moralisches Wesen. „Dem Bösen darf er nicht verfallen, aber die Fähigkeit zum Bösen muß ihm bleiben. Denn ohne sie besteht keine Fähigkeit zum Guten" (347). Geht also schon in dieser Hinsicht durch das Wesen des Menschen ein Riß, den die Ethik nicht überwinden kann noch darf, so wird dieser Riß noch vertieft, wenn man den Blick richtet auf das Problem des Wertkonflikts. Es gibt zahlreiche Werte, die sich antinomisch gegenüberstehen, oder die durch eine Situation in Gegensatz zueinander geraten. Da wird der Mensch vor die Wahl gestellt. Er muß so oder so wählen. Er kann sich nur so entscheiden, daß er die Schuld verantworten kann. „Daß er der Schuld nicht entgehen kann, ist

ländischen Denken gesehen, ohne ihn allerdings bis in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen.

1) N. Hartmann, Ethik, 1926, 4, 153, 180.

sein Geschick“ [1]). So enthält die Kategorie des Sollens die Größe des Menschen, aber auch seine Grenze. Zu einer letzten Gestaltung menschlicher Persönlichkeit kann die Ethik nicht gelangen. Das dauernde Schweben zwischen Gut und Böse, das schuldvolle Sich-entscheiden-müssen zwischen Wert und Wert, sowie zwischen Wert und Unwert stellt den Menschen vor die große Frage nach der Erlösung. Hartmann schiebt daher die ungelösten Probleme der Ethik der Religionsphilosophie zu. Damit werden wir von selbst auf die zweite große Bildungsmacht hingewiesen, auf der unser heutiges Menschsein beruht: auf die Reformation.

Fritz Strich hat mit treffenden Worten die Haltung des jungen Luther im Rom der Renaissance geschildert (Deutsche Vierteljahrsschrift 1923, 582). „Er ging mit blinden Augen an dieser Welt der Renaissance vorüber. Kein Wort über Michelangelo und Raffael kam über seine Lippen. Auch der Zauber der italienischen Landschaft öffnete sie nicht. Die Ruinen der Antike, die damals alle Geister Italiens entzündeten, veranlaßten nur einmal das Wort von ihm: daß sie Zeugen von Gottes Zorn und Rache ob der heidnischen Welt seien.“ Aber Strich irrt völlig, wenn er „die tiefe Einheit der beiden Bewegungen im Zeichen des klassischen Geistes“ begründen zu können meint. Renaissance und Reformation stehen sich im Kern ihres Grunderlebens brückenlos gegensätzlich gegenüber. Das Wesen der Reformation, die hier und im folgenden nur — was ich besonders betone — als kulturhistorische, nicht als konfessionelle Bewegung verstanden wird, liegt in Luthers Erlebnis von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Was besagt dies Erleben für die Gestaltung des abendländischen Menschen? In diesem Erleben vollzieht sich das Schicksal dieses Menschen, sein letztes Gestelltwerden vor den Kampf um Sein und Nichtsein und seine Erlösung. Ich illustriere diesen Gedanken kurz an Goethes Gestaltung des faustischen Menschen. Faust bleibt der Unbehauste, der Flüchtling ohne Rast und Ruh bis zuletzt. Er vermag sich nicht selbst zu erlösen. Nur die Liebe, die von oben an ihm teilnimmt — hier mußte Goethe auf den Grundgedanken christlichen Erlebens zurückgreifen — gibt ihm die

1) A. a. O. 268 ff., 282 ff., 300 f., 368, 524, 683 f.

Erlösung. Ohne sie bliebe sein Leben ein Torso. (Vgl. Goethe an Eckermann am 6. Juni 1831.)

Doch wie verläuft die innere Dialektik der Rechtfertigung durch den Glauben? Sie nimmt zuerst jene Form an, die Rudolf Otto mysterium tremendum genannt hat: das Erschauern vor der Majestät und Heiligkeit Gottes und das Gefühl der eigenen Nichtigkeit. Dies Präludium des religiösen Rechtfertigungserlebens steigert sich zu einer völligen Zertrümmerung des eigenen Ich, zu einem letzten Vernichtungs- und Verdammungsurteil über dies Ich. Es muß immer wieder hervorgehoben werden, daß das Grunderlebnis der Reformation von einer tiefsten moralischen Innenschau und einem unerbittlichen Selbstgericht seinen Anfang nahm und dauernd von ihm bestimmt bleibt [1]). Aber das ist nur Vorspiel. Wann und wie jener Augenblick einsetzt, wo das ganz andere Erleben von der Gnade Gottes beginnt, entzieht sich unserer Erkenntnis. Phänomenologisch läßt sich nur soviel feststellen: wenn jener Punkt erreicht ist, den zu erreichen nicht in der Macht des Menschen selbst liegt, sondern der ihm gegeben wird: die Gewißheit, daß Gott die Liebe ist — dann beginnt ein neues Leben des Menschen. Als Kennzeichen dieses neuen Lebens kennt die Reformation drei Werte: Freiheit, Liebe und Kraft. Nur auf den letzten Wert sei noch kurz hingewiesen. — Wer gerecht geworden ist allein durch den Glauben, gewinnt zur Grundlage seiner Existenz das Wort der Bibel: wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Auch ein gewaltiges Menschentum wie das der Renaissance. Aber es trägt im Vergleich zu diesem umgekehrte Vorzeichen. Denn es ist geboren aus der „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis" (Hamann).

Das Glaubenserleben der Reformation stellt den Menschen mitten in die Welt und löst ihn doch gänzlich von ihr los. Das Auge des Menschen der Renaissance haftet an den schimmernden Formen und Gestalten der Welt, unmittelbar in ihnen die Idee sehend, wie nachher Goethe sie mit „glücklichen Augen" gesehen hat. Das Auge des Menschen der Reformation berührt sie nur, um dann in völliger Achsendrehung gebannt zu werden durch die transzendente Ferne.

1) Vgl. hierzu Karl Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther 1923, 1 ff., 468 ff., 542.

Diese Transzendenz ist der Boden, in dem seine Persönlichkeit wurzelt, die diese zur letzten Einheit und Geschlossenheit zusammenschweißt, wie sie sonst nicht auf der Welt zu finden ist. Dabei ist diese Position im transzendenten Gnadenerlebnis kein abgeschlossener stetiger Besitz, sondern fortwährendes Ringen und Kämpfen, Wagen und Stürmen. Die ruhelose Dialektik des Glaubens taucht immer wieder unter in die Heimatlosigkeit und Nacht der Menschenseele, um sich immer wieder daraus zu erheben — darin der inneren Bewegung des faustischen Menschen ähnelnd. Aber wie das Motiv in vorwärtsstürmender, eine ganze Welt von Tränen durchlaufender Musik sich immer wieder hindurchringt und so gleichsam als bewegte Ruhe doch das Moment der Stetigkeit repräsentiert, so wird auch in der Seele des reformatorischen Menschen ein Status in aller Dynamik seiner Bewegung geschaffen, der nun eben in dem Erlebnis der Gnade besteht. Und darin unterscheidet sich dieser Mensch von dem bis auf den letzten Grund aufgewühlten faustischen Menschen.

In der Skizzierung der Linie dieses Menschentypus kann ich mir eine Kürze auflegen, die durch die Sache gegeben ist. Während die Entwicklung des Ethos des Menschen der Renaissance ununterbrochen und in anschwellender Kurve flutend „strömt gesteigerte Gestalten", ist es bei der reformatorischen Linienführung anders. Hier reißt die Entwicklung oft längere Zeit ab. Hin und wieder werden einzelne Motive von neuem aufgenommen, aber sie werden nicht zu großer Geistesschöpfung verarbeitet und verklingen wieder, wie sie erklungen sind. So hat Hamann die Bedeutung des Erlebnisses der Reformation erkannt. Aber sie wachsen sich nicht zu einheitlicher schöpferischer Gestalt bei ihm aus, und seine Stimme verhallt in der Wüste. So wurde es das Schicksal der Deutschen Bewegung, daß sie das Rufen dieses Ethos in seinem letzten Sinne nicht erfaßte. Nur einzelne Spuren seiner Einwirkung lassen sich aufweisen bei Herder, Kant, Goethe usw. Aber es sind Spuren geblieben. Nur in zwei Fällen finden wir Zusammenklänge jener beiden großen Motive, die den Grundzug unseres heutigen Menschentums darstellen. Zur großen Form wächst dieser Zusammenklang oft bei Pestalozzi aus. „Ich habe den Ewigen in mir selbst erkannt; ich habe die Wege des Herrn gesehen, ich habe die Gesetze seiner Liebe in meinem Herzen erforscht —

ich weiß, an wen ich glaube. Mein Vertrauen auf Gott wird durch die Erkenntnis meiner selbst und durch die daraus entkeimende Einsicht in die Gesetze der sittlichen Welt, unbeschränkt. Der Begriff des Unbeschränkten verwebt sich in meiner Natur mit dem Begriffe des Ewigen . . ." (Schlußwort des Werkes: „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt.") Am denkgewaltigsten hat Hegel um eine Synthese beider Motive gerungen. Er — „denkt die große Synthese, die seit Renaissance und Reformation, seit der Trennung der beiden die abendländische Kultur entscheidend bestimmenden Weltmächte, wieder zur Aufgabe geworden war" (Kroner, Von Kant bis Hegel II, 259). Aber er wird der inneren Dynamik jener beiden Geistesmächte nicht völlig gerecht. Was seiner zwingenden Dialektik noch synthetisch zusammenzudenken gelang, mußte in der Folgezeit wieder dualistisch auseinanderbrechen. Bezeichnend ist doch, daß ein Kenner der Deutschen Bewegung, der zugleich ihr Ethos wie kaum einer in sich trug: Wilhelm Dilthey, behaupten konnte, das Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben habe sich „überlebt" [1]). Er sah nicht, was in unserer Zeit Männer wie W. Herrmann, Karl Holl u. a. erkannten, daß es sich hier gar nicht um ein Dogma handelt, sondern um einen religiösen Wert, der, wenn er einmal entdeckt, geschaut ist, wohl sich der Sicht von Generationen wieder entziehen kann, der aber ebensowenig vergeht, wie er entstanden ist. —

3. Ich fasse zusammen. Ausgehend von dem Satz, daß der Erzieher notwendig ein großer Mensch sein müsse, haben wir die inhaltliche Struktur dieses Menschseins nunmehr bloßgelegt. In dem großen Menschen unserer Zeit müssen sich zwei Lebensformen vereinen, die aus der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit herausgewachsen sind. Er muß einerseits der Mensch sein, der das Fluten der Unendlichkeit in seiner eigenen Brust fühlt, der Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut hat, der schöpferische Gestalter von Seele und Welt, der Prometheus, der Künder und Verwirklicher der großen sittlichen Werte, deren Demiurg er ist. Er muß andererseits der Mensch sein, der unter der Wucht seines Schmerz- und Schulderlebnisses sein

1) W. Dilthey, Ges. Werke II, 211, 517. Auch E. Troeltsch hat die Bedeutung des Rechtfertigungserlebnisses für den Aufbau deutscher Kultur unterschätzt. Vgl. Der Historismus und seine Probleme 764.

eigenes Selbst zertrümmert hat, der dann aber Erlösung findet in dem ihm aus reiner Barmherzigkeit gegebenen Erleben, daß Gott die Liebe ist. Diese Formen des Ethos sind die beiden Pole, um die unser heutiges Menschsein rotiert. Nicht der wäre also ein großer Mensch oder — wie man heute so gern sagt — Persönlichkeit, der einen dieser Pole realisiert, sondern der beide in seiner Seele trägt, und dem es dann gelingt, aus ihnen eine Einheit zu gestalten. Erst die gewaltige Spannung, die durch diese beiden Pole geschaffen wird, zeugt den großen Menschen.

Dieses bipolare Ethos im Menschen zu realisieren, darin sehe ich die letzte und größte Aufgabe der Pädagogischen Akademie. Alle Arbeit der Akademie hat sich um diese Aufgabe zu zentrieren. Denn eine Pädagogische Akademie kann ihren Hörern die glänzendste Lehrtechnik vermitteln, und muß doch den Bankerott ihrer Arbeit erleben, wenn es ihr nicht gelingt, jenes Ethos irgendwie zu realisieren. Diese Aufgabe tritt mit besonderer Intensität an die Pädagogische Akademie unserer Tage heran: einmal, weil in Deutschland keine Hochschule besteht, deren ausgesprochenes Ziel es ist, M e n s c h e n t u m zu bilden; dann aber — und das ist besonders zu unterstreichen —, weil wir in einem Niedergang und Verfall der ganzen abendländischen Kultur stehen. Ich denke dabei nicht an Spenglers Untergangsideen oder an den Radikalismus moderner „Theologie der Krisis". Wie der große Gang der Kultur vom Menschen gestaltet wird, und wie es im Menschen eine geistige Neuschöpfung, eine Wiedergeburt gibt, so gibt es auch einen neuen Anfang im Kulturgeschehen. Ich denke hier vielmehr an die unzähligen Erscheinungen, die von jedem Kulturphilosophen als Zeichen eines Kulturverfalls gedeutet werden müssen. So sehen ja nicht nur Kulturphilosophen, sondern auch Fachgelehrte mit klarem, nüchternem Urteil. Wie etwa Karl Neumann in einem Nachruf über E. Troeltsch schreibt: „Heute sind wir alle verlorene Söhne. Früh verlassen wir das Vaterhaus und die Enge, die für ruhige Bildung Sicherheit gibt. Euphorionhaft eilen wir, alle trennenden Höhen überwindend, zu immer neuen Horizonten und verlieren gar den Boden unter unseren Füßen. Jede Überzeugung, kaum daß sie sich festigen will, wird gelockert. Welt bereisend, Zeiten überspringend werden wir Verwandlungskünstler

und nehmen chamäleonhaft die Farbe jeder Umgebung an. Wie der heilige Augustin sagte: „Sie kennen die Länder und die Meere und sie vergessen ihrer selber. Wo und wer sind wir?“ [1]) Dieser gewaltige Ernst unserer Lage verdoppelt die Forderung nach Bildung des neuen Menschen. Es ist die kulturhistorische Sendung der Pädagogischen Akademie, eine Hauptaufgabe bei der Neuschöpfung deutscher Volkskultur zu erfüllen.

1) Deutsche Vierteljahrsschrift 1923, 161. Vgl. Eduard Wechssler, Die Auseinandersetzung des deutschen Geistes mit der französischen Aufklärung, ebendort 613 ff.

Kritische Berichte.

Zur Philosophie und Religionsphilosophie.

Von Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg.

1. Arthur Liebert, Geist und Welt der Dialektik (1. Band: Grundlegung der Dialektik). Berlin, Pan-Verlag, 1929, 470 S.
2. Siegfried Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (1. Halbband). Tübingen, Mohr, 1929, 166 S.
3. Hugo Dingler, Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten. München, Reinhardt, 1929, 291 S.
4. Ferdinand Weinhandl, Die Gestaltanalyse. Erfurt, Stenger, 1927, 375 S.
5. Ders., Über das aufschließende Symbol. Berlin, Junker u. Dünnhaupt, 125 S.
6. Peter Brunner, Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas v. A. und Spinoza. Heidelberg, Winter, 1928. 139 S.
7. A. Bäumler und M. Schröter, Handbuch der Philosophie, München und Berlin, Oldenbourg, 1926 ff. Lief. 17, 23 und 24: H. Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit (239 S.); Lief. 22: A. Baumgarten, Rechtsphilosophie (90 S.); Lief. 25: Friedr. Seifert, Charakterologie (65 S.).
8. Karl Bornhausen, Schöpfung. Wandel und Wesen der Religion. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1930, 259 S.
9. H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. 2. Aufl., Frankfurt a. M., Kauffmann, 1929, 629 S.
10. R. Otto, West-Östliche Mystik, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, 2. ergänzte Auflage, Gotha, Klotz, 1929, 445 S.
11. Ders., Naturalistische und religiöse Weltansicht, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 296 S.
12. Fr. K. Feigel, Das Heilige. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch. Preisgekrönte Schrift, Haarlem, de Erven F. Bohn, 1929, 135 S.
13. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 122 S.

14. Walter Scheller, Die Absolutheit des Christentums, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1929, 221 S.
15. E. A. Emge, Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. München, Reinhardt, 1929, 153 S.
16. W. Kawerau, Neugeburt der Religion. Halle, Niemeyer, 1929, 119 S.
17. R. Seeberg, Die Geschichte und Gott. Bonn, Fr. Cohen, 1928, 120 S.
18. G. Kuhlmann, Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur. Tübingen, Mohr, 1928, 47 S.
19. A. Drews, Die Marienmythe. Jena, Diederichs, 1928, 188 S.
20. Emilia Fogelklow, Die Heilige Birgitta von Schweden. München, Reinhardt, 1929, 339 S.
21. P. Salzsieder, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Leipzig, Lunkenbein, 1928, 356 S.
22. Hegel, Sämtliche Werke, herausg. von H. Glockner, Bd. 15 und 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Stuttgart, Frommann, 1928.
23. Krisis der Psychoanalyse, Systematische Diskussion der Lehre Freuds, herausg. von H. Prinzhorn und K. Mittenzwey: 1. Band, Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben, herausg. von Hans Prinzhorn. Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1928, 412 S.
24. Ernest Jones, Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. Leipzig-Wien-Zürich, Internat. psychoanalyt. Verlag, 1928, 129 S.
25. Oskar Pfister, Psychoanalyse und Weltanschauung. Ebendort, 1928, 132 S.
26. Ders., Religiosität und Hysterie. Ebendort, 1928, 149 S.
27. Kurt Schneider, Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. Tübingen, Mohr, 1928, 59 S.
28. Charles E. Maylan, Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. München, Reinhardt, 1929, 215 S.

Es gibt gewisse Kern- und Kennworte der gegenwärtigen philosophischen Arbeit, die die Richtung anzeigen, in der sie sich überhaupt bewegt: Ganzheit, Gestalt, Leben, Existenz, Zeit, Dialektik, Metaphysik, — um nur einige zu nennen. Diese Begriffe bezeichnen bestimmte Probleme und Problemkomplexe, um die hart gekämpft und ernst gerungen wird.

Arthur Liebert (1) hat sich die enge Verknüpftheit von Metaphysik und Dialektik zum Vorwurf einer umfangreichen Arbeit gemacht, die eine für einen Neukantianer (als den sich Liebert bekennt) bedeutende und bedeutsame Lebensnähe aufweist. Wenn wir es als zugegeben voraussetzen dürfen, daß Wort und Sache des Seelsorgers längst über die kirchlichen Schlagbäume hinausgedrungen sind, so ist Liebert ein philosophischer Seelsorger im besten Sinne des Wortes. Er hat ein feines

Gefühl für die tiefe Denk- und Lebensnot der Zeit, die er in der „Welt der Dialektik" zum Erklingen bringt. Er wird unerachtet der Strenge und Sauberkeit begrifflicher Arbeit zum „Lebensphilosophen". Diese Synthese bezeichnet seine Stelle in der gegenwärtigen philosophischen Arbeit. Die Metaphysik ist nach Liebert der Versuch, das Absolute gedanklich zu erfassen und es mit den Mitteln des Intellektes genauer zu bestimmen. Dabei gerät sie in ein unendliches Gewebe tiefster, unaufhebbarer Paradoxien und Antinomien. Die Frage Kants, von der auch Liebert ausgeht: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? beantwortet Liebert dahin, daß Begründung und Aufbau der Metaphysik nur als Dialektik möglich und daß der Geltungswert der Metaphysik von ausgesprochen dialektischer Natur sei. Metaphysisches Denken und dialektisches Denken sind ein und dasselbe. Metaphysik ist die dialektische Einheit in der Wechselbeziehung aller gedanklichen Gegensätze. Es gibt zwei große Grundformen des dialektischen und mithin auch des metaphysischen Denkens, auf die Liebert häufig und nachdrücklich zu sprechen kommt. 1. Der harmonistische und humanistische Typus der Dialektik, dessen Hauptrepräsentanten Plato und Hegel sind. Im Hintergrund ihrer Dialektik steht die Gewißheit einer harmonischen Einigung des Lebens. Die Tendenz ihrer Dialektik ist eine harmonistische, glättende und versöhnende. 2. Der tragische Typus der Dialektik. Er ist der Exponent einer von höchsten Krisen und Antinomien getragenen Geisteslage. Die Gewalt der dialektischen Spannungen des inneren und äußeren Daseins läßt die Aussicht auf eine harmonische Einigung des Lebens als einen „schönen Traum" erscheinen. Nur der „Tragismus" vermag der prinzipiellen Eigenart und Bedeutung der Dialektik in ihrer vollen Strenge zu entsprechen, gerecht zu werden und zugleich der geistigen Verfassung gemäß zu sein, die sich in den letzten Jahrzehnten unter dem unwiderstehlichen Drucke schwerster Erlebnisse gebildet hat. Denn — und dies kommt bei Liebert immer wieder zu starkem Ausdruck — das Problem der Dialektik ist kein Problem der reinen Logik. Es greift vielmehr — daran zeigt sich seine metaphysische Artung — hinunter in die letzten Tiefen der „Lebenswirklichkeit". Der „schöpferische Grund des Lebens" gelangt in der Metaphysik zu begrifflicher Fassung. Die Korrelation zwischen Metaphysik und Dialektik ist zugleich die Korrelation zwischen Begriff und Leben. Metaphysik ist „die in die Höhe des Logos erhobene ideelle dialektische Synthese aller Bezüge und Wertschichten der Lebenswirklichkeit überhaupt" [1]). Die Dia-

1) Ich habe diesen Gedanken an Hegel erprobt in meiner Schrift: Die Geschichtsphilosophie Hegels, 1922.

lektik ist die Sprache des Begriffs, der Logik für die Tragik, die Irrationalität der Lebenswirklichkeit. Die Dialektik ist das Begreifen des Unbegreifbaren. Also darf eine Metaphysik der Lebensdialektik weder die Urwüchsigkeit des Lebens selber noch die verpflichtende Formkraft einer in Kategorien sich aussprechenden Erkenntnis mißachten. Ihre Absicht muß darauf gerichtet sein: im Unterschiede von dem traditionellen Formbegriff einen solchen Formbegriff zu erarbeiten, der in seiner Struktur die Problematik der Lebenswirklichkeit ahnen und anklingen läßt, ohne dabei die logischen Forderungen begrifflicher Bestimmtheit hintanzusetzen. Jeder Dialektik, jeder Metaphysik liegt mithin ein „Ethos", eine letzte Lebenshaltung zugrunde, aus der sie stammt und die sich in der Verschiedenheit wie Eigenart der metaphysischen Systeme auswirkt.

Aus dem reichen Inhalt seines Werkes, das in einem Kapitel auch „die Erneuerung der Dialektik in der Gegenwart" behandelt (Dilthey, Troeltsch, J. Cohn, P. Hofmann, Rickert, Simmel, A. Vierkandt, Th. Litt, K. Barth, Nic. Hartmann), sei das Problem der Motive zur Metaphysik an dieser Stelle besonders hervorgehoben. Die Verschlungenheit der Motive, die der intellektuellen, ethischen, ästhetischen und religiösen Sinnschicht entstammen, gibt der Metaphysik gerade das auszeichnende Merkmal der „ungeheuren Spannungserfülltheit und dialektischen Antinomik". Insonderheit ist die Dialektik von Metaphysik und Religion eine „dialektische Wechselverflechtung" (an der übrigens Ritschl und seine Schule vollkommen vorbeigesehen hat). Sie beruht einmal darauf, daß außer dem intellektuellen, ethischen und ästhetischen Motiv auch das „religiöse" in der Metaphysik wirksam ist. Und sie beruht zweitens darauf, daß umgekehrt das „rationale" Motiv in der Religion wirksam ist. Die „Erkenntnisart" der Religion ist (gleich derjenigen der Metaphysik) dadurch charakterisiert, daß sie die „Erscheinungen" ihrer Positivität und Endgültigkeit entkleidet und sie aus der Abhängigkeit von dem Absoluten her begreift. Umgekehrt eignet der Metaphysik (gleich der Religion) eine „Erlösungsfunktion", indem die Metaphysik, wie ihre klassischen Systeme beweisen, mit ihren Fragen und Antworten den befreienden Durchbruch durch die Bindungen intendiert, in die wir uns unserem empirischen Sein nach eingespannt wissen. Die Klarstellung des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Religion gehört zu den schwierigsten Aufgaben, die der Philosophie (Religionsphilosophie) gestellt sind. Über den Gemeinsamkeiten dürfen die Verschiedenheiten nicht übersehen werden, und umgekehrt. Gemeinsam ist beiden erstens die „Idee des Absoluten". Gemeinsam ist beiden zweitens das Problem der Beziehung der Erscheinungs-

welt mit ihrer vergänglichen Erfahrungsfülle zu diesem Absoluten. Die Verschiedenheit von Metaphysik und Religion beruht auf dem, was Metaphysik „möglich" macht als Bedingung ihrer Autonomie. Das ist das Grundprinzip der Dialektik. Deshalb ist in der Metaphysik auch das sie mit der Religion so eng Verbindende, die „Idee der Erlösung", „von allen Aporien der Dialektik bedrängt, von tausend dialektischen Lichtern umspielt und umzuckt". Die „Dialektik der Erlösungsidee" spricht sich darin aus, daß der Gedanke der Erlösung, solange er innerhalb der Zuständigkeit der Metaphysik erwogen wird, „Problem ist und Problem bleibt". Hinsichtlich der Erlösung verhalten sich Metaphysik und Religion (der „Spätidealismus" bewegte sich in ganz ähnlichen Gedanken!) wie Problematik und Lösung der Problematik, wie Begriff und Wirklichkeit, wie Gedanke und Glaube. — Immer mehr, und nicht nur bei Liebert, reift die Erkenntnis heran, daß es nichts ist mit der gewalttätigen Absperrung der Religion von der Philosophie, der Theologie von der Metaphysik, des „Christentums" vom „Idealismus". Das Unbedingte ist allenthalben zuständig. Das glatte Entweder-Oder ist angesichts der durchgehenden dialektischen Wechselverflechtung eine banale Alternative, die unausbleiblich zu Vergröberungen oder Verfälschungen führt. Was in Lieberts Buch philosophisch unbefriedigend bleibt, ist der Umstand, daß die Begriffe „dialektisch" und „antinomisch" promiscue gebraucht werden. Ich bin geneigt, sie gegensätzlich zu fassen. Dialektisches Denken ist nur als Identitätsdenken möglich. Das antinomische Denken verzweifelt an der Identität, ohne jedoch diese Verzweiflung zur radikalen Leugnung werden zu lassen. Das antinomische Denken ist daher ungleich sich bescheidender und „tragischer" als das dialektische. Doch sei noch einmal wiederholt, daß Lieberts Buch groß gesehene Durchblicke durch die tiefsten Intentionen der abendländischen Geistesgeschichte enthält. Dies macht seine besondere Stärke aus.

Über das Problem der Dialektik handelt ebenfalls, Liebert ergänzend, Siegfried Marck (2). Er will einen Querschnitt durch die Philosophie der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt des Problems der Dialektik geben. Im bisher erschienenen ersten Halbband behandelt Marck die Philosophie Rickerts, Emil Lasks, R. Kroners, Kierkegaards und der sogenannten dialektischen Theologen, Tillichs, des Marxismus (Georg Lukács), Grisebachs und Heideggers. „Kritische Dialektik" stellt nach Ansicht des Verfassers den Typus des zukunftreichsten Philosophierens dar. Ihr Sinn ist die nicht auflösbare Spannung zwischen dem „existierenden Subjekte" und dem „Geltungsbereich" (Platonismus), d. h.

mithin die Ablehnung der vermittelnden Konstruktion eines „idealen (erkenntnistheoretischen) Subjekts". Die Genannten sind nicht die Denker, die diese „kritische Dialektik" heute am ausgeprägtesten und umfassendsten vertreten. Sie sind entweder stärkste kritizistische Gegner der Dialektik (Rickert, Lask) oder Dialektiker, die den Kritizismus ablehnen (Kierkegaard, Barth und Genossen, Tillich, Marxismus, Grisebach, Heidegger: „existentielle Dialektik"). Antidialektischer Kritizismus und dialektischer Antikritizismus werden also im wesentlichen hier dargestellt und kritisiert. Die Hauptrepräsentanten der kritischen Dialektik sollen im zweiten Halbbande zur Darstellung kommen. „So tendiert das Ganze dieser Schrift dahin, eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart zu geben, die zwar angesichts deren unermeßlicher Breite keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wohl aber auf Übersichtlichkeit durch die Einheit eines methodischen Leitfadens erheben zu können glaubt." Von besonderen Befunden seien folgende erwähnt: „Niemals bei einer Paradoxie sich zu beruhigen, sondern sie widerspruchsfrei zu machen, ist das Lebenselement der Philosophie Rickerts." „Die Erschütterung des Zeitlichen durch das Ewige .... fehlt Rickerts Konzeption." — „Die Hegelsche Philosophie steht und fällt mit dem durchsichtig gemachten Mysterium der Einheit und Gegensätzlichkeit des absoluten und endlichen Geistes." — „Kierkegaard ist .. der Repräsentant eines dialektischen Dualismus, der sich der dialektischen Identitätsphilosophie entgegenstellt." Der Dualismus dient bei Kierkegaard der „Inthronisierung des Glaubens". — „Barths theologische Rhetorik stellt unter philosophischen Gesichtspunkten keinen wesentlichen Fortschritt gegen Kierkegaard dar." — Gegen Gogarten: „Die Konzeption einer ichlosen Welt zeichnet sich ab. Aus dem Gespräch zwischen Ich und Du wird einseitiger Befehl des Du an das Ich. Der Begriff der Dialektik aber ist aus der Unterredung gewonnen. Wo diese verstummt, fällt gerade das, was der dialektischen Theologie ihren Namen gab. Dialektik ist eben eine philosophische Haltung, die sich in einer ausgesprochenen Antiphilosophie nicht auf die Dauer behaupten kann. So wird uns schließlich Gogartens Wendung nicht wundernehmen, daß nur das Sprechen von Gott dialektisch sei, nicht aber der dialektische Gegenstand dieses Sprechens oder der Glaube selbst." „Die Ausschaltung des schlechthinigen Widerspruchs ist die Grenze, die das ‚schlicht-logische' Denken jeder Dialektik setzt. Wenn dagegen von jener Theologie geltend gemacht wird, die Absurdität, das logische Nichts, die Denkunmöglichkeit sollten ja nicht den Denk-, sondern den Glaubensinhalt bilden, so gibt sie sich der Selbsttäuschung hin. Denkunmögliche Inhalte lassen sich i n keiner

geistigen Haltung vollziehen, denn es gibt schlechterdings keine Haltung, die nicht in letzter Instanz Denken, weil Bewußtseinshaltung und damit mögliches Wissen wäre. Da das totale Heraussspringen aus dem Subjekt ein unmögliches Unternehmen ist, ist auch das totale Heraussspringen aus dem Denken nur eine Täuschung ... Die Behauptungen des Paradox oder der Absurdität leben auch tatsächlich von anderen Geisteshaltungen, sei es Identitätsspekulation, autoritäre Einstellung, Kritizismus oder Intuitionismus ... Nur durch Unterschiebung eines bestimmten anderen Sinnes werden die als Absurdität proklamierten Behauptungen überhaupt erträglich. Sie leben also im Grunde von der Abschwächung des Widerspruchs, dessen Pathos sie in aller Schroffheit vertreten ..... Überall muß also bei den Gedankengängen der dialektischen Theologen, sollen sie nicht Nichts sein, eine Interpolation oder Wiederherstellung des Subjekts vorgenommen werden, vielmehr sie selbst nehmen gegen ihre Formeln diese geistige Operation stets implizit vor." Die „kritische Dialektik", die Marck der „dialektischen Theologie" angedeihen läßt, ist ungemein treffend und zielsicher. Sofern die dialektische Theologie sich „dialektisch" gebärdet, ist sie einer der suggestivsten Bluffs, die die Philosophiegeschichte erlebt hat. — Zu Tillich: „Der Panarchie des Logos bei Lask kann man also hier die Panarchie des Kairos gegenüberstellen, der seinen Bereich auch auf den Logos ausgedehnt hat." — „Marxistische Dialektik steht als Anthropologie jeder Theologie gegenüber." — „Man (Grisebach) hat sich auch hier in die Luft gestellt, ohne das wie die dialektische Theologie offen auszusprechen. Im Gegenteil wird beim Balancieren auf dem Abgrundrande der Stand auf dem sicher begrenzten Boden der Erfahrung verkündet. Die Spekulation nimmt die Maske des schlicht-ethischen Alltagsmenschen vor. Diese Momente nehmen der ‚Gegenwart'-Philosophie einen Teil des in der dialektischen Theologie vorhandenen Ernstes und bedrohen sie mit der Gefahr des Snobismus". „Es bleibt ein völlig kahles Transzendentes übrig, das die Namen ‚Gegenwart' und ‚Erfahrung' erhält, kahler als je das ‚caput mortuum' eines spekulativen Dinges an sich gewesen ist." — Zu Heidegger: „Das existentielle Ich ist an die Stelle des absoluten Selbstbewußtseins, die Zeit an die Stelle der Idee getreten." Aber der „Sinn" bleibt in jedem Falle ein Heteron der „Existenz". — In Summa: „Kritische Dialektik ist radikal-dialektisch vor allem auch darin, daß ihr die Beziehung der Existenz zur Idee, das Verhältnis des Existentialismus zum Platonismus selbst dialektisch wird. Sie arbeitet mit dem Rechte und den Grenzen des existentiellen Denkens." — In der tiefdringenden Einzelanalyse des

Problems der Dialektik, seiner feinen und feinsten Verästelungen, ist Marcks Durchblick durch die Philosophie der Gegenwart neben Liebert nicht zu entbehren.

Hugo Danglers (3) Veröffentlichungen dienen sämtlich dem Ziele, immer weitere Gebiete, besonders der exakten Wissenschaften, an den Willen als die einzige absolut sichere Geltungsgrundlage anzuschließen. In dem vorliegenden Buch will er über die wirklich letzte Sicherung aller wissenschaftlichen Erkenntnis das letzte Fazit ziehen. „Das Aktive in uns" ist als immer der gleiche Kern in Logik, Ethik und Metaphysik eben „das Letzte". Dieser Kern, der das Irrationale ist, stellt auch das letzte Fundament alles Rationalen dar. Er ist „das Absolute", aus dem in allem Denkerischen die einzige Sicherheit fließt. Die Metaphysik als Lehre von diesem Letzten bildet daher für alle Wissenschaften Quelle und Fundament aller Sicherheit. Inhaltlich erfüllen sich diese formalen Bestimmungen durch die Beantwortung der Frage nach dem „letzten Motiv" des Willens. Denn dieses stellt erst das eigentlich Willensmäßige dar. Oberstes Ziel und letztes Motiv des Willens ist die „Artdauererhaltung der Menschheit" und die Abwendung der Gefahren, die sie bedrohen. Alle theoretische Wissenschaft wurzelt mit ihrer letzten Geltung im obersten Ziele der „Artdauererhaltung". Für dieses „Letzte" wird aber weder der Philosoph noch der Theologe noch endlich auch der Vertreter der exakten Wissenschaften Danglers Metaphysik Dank wissen.

Wie wenig die Metaphysik als Wissenschaft (?) vom Letzten am obersten Ziel der Artdauererhaltung der Menschheit interessiert ist und zu sein braucht, erhellt aus Heinz Heimsoeths (7) Geschichte der neueren Metaphysik von Cusanus bis zur Gegenwart. Trotz des verhältnismäßig beschränkten Raumes ausgezeichnet durch eine reiche Fülle des Materials, dargeboten in überaus prägnanter und durchsichtiger Gliederung, spürt diese Geschichte der Metaphysik feinfühlig den religiösen Motiven und dem religiösen Gehalte nach, der sich in ihr darbietet, und verstärkt das Gewicht des in dieser Beziehung schon zu Liebert Bemerkten. „Für das inhaltliche Verständnis und die volle Auswertung der neuzeitlichen Metaphysik ist es von ganz entscheidender Wichtigkeit, sich klar zu machen, wie tief ihre Systeme nicht nur tatsächlich, sondern ausdrücklich und bewußt im Zusammenhang leben mit den religiösen Grundlagen und Überzeugungen ihrer Umwelt, des christlichen Abendlandes." Die großen Gedankenbildungen der Neuzeit schöpften aus dem Zusammenhang mit der „weltanschaulichen und metaphysischen Tragweite der christlichen Lebensstellung" die entscheidenden Antriebe und

sind in der Aufrollung und Akzentuierung der Probleme tief dadurch bestimmt worden. Ganz neue Zusammenhänge kehrt Heimsoeth damit hervor, so u. a. die bedeutende „Metaphysik in England" (R. Cudworth, H. More, A. Collier, Berkeley) und den „intimsten Zusammenhang" der Metaphysik des kritischen mit der des vorkritischen Kant sowie den metaphysischen Diskussionen des 17. und 18. Jahrhunderts über Raum und Zeit. Die Stellung des Gottesgedankens und seine Bedeutung innerhalb des jeweiligen Systems wird von Heimsoeth sorgfältig erwogen, in ihrer Tragweite aufgedeckt und damit indirekt der stärkste Angriff auf die unhaltbare Stellung einer sich von der Geistesgeschichte isolierenden Theologie geführt, für die außer dem „Worte Gottes" nur Luther und Calvin authentisch sind. Von besonderem Wert ist das vorzüglich orientierende Schlußkapitel über die metaphysischen Konzeptionen der jüngsten Gegenwart.

Aus dem Handbuch der Philosophie liegt außer dem Beitrage Heimsoeths vor die Rechtsphilosophie A. Baumgartens (7), der zeigen will, „wie der Jurist sich genötigt sieht, als Grundlage seiner Wissenschaft eine Weltanschauungslehre zu postulieren". Das Recht sucht „in der Erkenntnis des Weltsinns seine Grundlage". Auch hier der Zug zum Ganzen und zum Letzten. Endlich der Beitrag Friedr. Seiferts (7) über „Charakterologie" (= Erkenntnis des Menschen nach seiner inneren Wesensart), der nach der Erörterung grundlegender charakterologischer Kategorien in eine „Metaphysik des Charakters" einmündet. In der Auseinandersetzung mit Bachofen und Klages erörtert der Verf. den „christlichen" Beitrag zur „Geschlechterpolarität" und gelangt hierbei zu so treffenden und tiefdringenden Formulierungen, daß der Leser sich die weitere Lektüre von Büchern über das heute so beliebte Thema der Sexualethik ersparen kann. „Für beide Geschlechter gilt eine der Polarität des natürlichen Lebens übergeordnete Antithese — Wert und Unwert, gut und böse, heilig und unheilig, zu Gott hin und von Gott weg. Dieser Gegensatz fällt nicht mit der naturhaft-kosmischen Polarität zusammen, sondern greift durch sie hindurch ... Werden aber die Potenzen der Geschlechter in ihrer Sinnbildlichkeit begriffen, werden sie erkannt als Gleichnis göttlicher Mächte, so hindert das nicht, die Grundpolarität in der ganzen Tiefe ihrer irdischen Wirklichkeit und Wirksamkeit aufzufassen. Aber sie wird dann gleichsam durchscheinend für jene innersten, übergeschlechtlichen, personhaften Kräfte im Menschen, durch die er imago dei ist."

Auch Ferdinand Weinhandl ist ein am Problem der Meta-

physik orientierter Denker. Sein nicht immer leicht, aber sehr lohnend zu lesendes Buch über die Gestaltanalyse (4) vermerkt, daß der „metaphysische Einschlag" in aller Philosophie die hinreichende Bedingung ihrer Existenz ist. Metaphysisch ist Philosophie, wenn sie in „ganzheitlicher Orientierung" auf ein Letztes geht. „Gestalt" ist strukturierte, konturierte, gegliederte, über alles nur Undhafte, Summenhafte, Stückhafte, Einzelelementliche übergreifende Ganzheit, die durch eine Physiognomie, d. h. einen überwiegenden und alle Teilzüge sich einordnenden Gesamteindruck ausgezeichnet ist. Welt und Dinge unter dem Gesichtspunkte der Gestalt betrachten, heißt in ihre Tiefe auf dem Wege über das methodisch geübte Anschauen und Vergleichen der mehr oder minder fragmentarisch bleibenden Gestalten eindringen, in denen sich ein Urphänomen offenbart. Die gestaltanalytische Methode ist eine umfassende, grundsätzliche, philosophische Methode, die der vollen Entfaltung der ganzheitlichen Komponente im Philosophiebegriff ungehindert Raum gibt und ein weitestes Blickfeld in Aktion setzt. Die „Gestalttheorie" als Theorie der Gestalt, deren theoretischer Bewältigung sie damit dient, gehört lediglich zu den Voraussetzungen der „Gestaltanalyse", die nicht um der Gestalt willen, sondern von der Gestalt aus betrieben wird. Die Gestaltanalyse will auf dem Wege über die Gestalt für das Anschauen etwas herausarbeiten und verdeutlichen, was unter Umständen etwas ganz anderes ist als Gestalten und Gestalterkenntnisse. Gestaltanalyse ist deshalb nach Blickrichtung und Betrachtungsart abgehoben einerseits gegen das „abstraktbegriffliche" und andrerseits gegen das „unmodifizierte anschaulich gegenständliche Denken", also gegen bloßen Rationalismus und bloßen Phänomenalismus. Sie ist eine auf kontrollierbarer Anschauung und produktiver Einbildungskraft (Phantasie) aufruhende, höhere Synthesis, exakte Phantasie im Sinne Goethes, dessen Methode des Weltbetrachtens Weinhandl zum Tiefsten und Letzten seines Buches machen möchte. Goethe ist der eigentliche und ganz bewußte Schöpfer der gestaltanalytischen Methode, als welchem ihm von Weinhandl auch ein besonderes Kapitel gewidmet ist. Überhaupt ist, nachdem Weinhandl in einem ersten Buch Wesen und Aufgabe der gestaltanalytischen Methode behandelt hat, das zweite Buch der höchst aufschlußreichen historisch-systematischen Grundlegung des Gestaltgedankens zugewendet. Hier verfolgt Weinhandl das Werden des Gestaltgedankens von Plato und Aristoteles über J. Böhme, Kant, Goethe, Fechner bis zu der modernen Gestalttheorie der Ehrenfels, Meinong, Köhler, Koffka, Wertheimer, Driesch, Bauch, Hönigswald, F. Krueger, O. Spann. Das dritte Buch:

Zur Technik der Gestaltanalyse erprobt das Verfahren an einer Reihe erläuternder Beispiele. Die Gestaltanalyse eignet sich mit ihrer Art der Veranschaulichung besonders gut zur Gewinnung des Einblicks in die Phänomene und zu ihrer Durchschauung. Sie arbeitet dem intuitiven Gewahrwerden und Bemerken neuer Seiten und Zusammenhänge weiter als irgend etwas vor. Sie sichtet Gestalten und hellt Gestalten auf. So wird die Aufmerksamkeit methodisch auf vieles sonst vielleicht Übersehene und Nichtbemerkte gelenkt. Falsche Schemata und Konstruktionen, die Wurzel so vieler Irrtümer und besonders tief sitzender und fest haftender Vorurteile oder Einseitigkeiten und Beschränkungen, werden durch sie aufgedeckt und beseitigt.

Rudolf Ottos (10) in zweiter — um einen Nachtrag von 40 Seiten Länge vermehrter — Auflage erschienenes Buch über West-Östliche Mystik ist eine hervorragend gestaltanalytische Arbeit im Sinne Weinhandls. Mystik ist Gestalt und hat ihre jeweilige Physiognomie. Deshalb ist Mystik nicht = Mystik. In der Verkennung dieses Sachverhalts ist das von Meyer-Franck und Meyer-Benfey übersetzte Buch der Evelyn Underhill über Mystik eine fast unbrauchbare, unter nichtssagenden klassifikatorischen Überschriften zusammengestoppelte Materialsammlung. Aus dem gleichen Grunde bewegen sich die Ausführungen der „Dialektischen Theologen" über Mystik im groben Schema und in vergewaltigender Konstruktion.

In neuen Auflagen sind ferner erschienen: H. Cohens Religion der Vernunft (9) in zweiter, Troeltschs Absolutheit des Christentums (13) in dritter und R. Ottos Naturalistische und religiöse Weltansicht (11) ebenfalls in dritter Auflage, — jedes in seiner Weise einen klassischen Typus repräsentierend, das erstgenannte die Synthese von Jahwismus und Neukantianismus.

Weinhandl (5) selbst hat seinen gestaltanalytischen Darlegungen eine Schrift über das „aufschließende Symbol" folgen lassen. Sie soll eine „Erkenntnistheorie des metaphysischen Denkens" geben. Sie erörtert die möglichen Auffassungen des Symbols; sie entwickelt eine umsichtige „Logik des Symbols" nicht nur, sie schafft ihr Raum, den Sinn solcher Logik aus subtilster Erörterung des Kantischen und Goetheschen Symbolgedankens erarbeitend. Das metaphysische Symbol hat ontologischen Charakter. Es ist nicht nur Gleichnis, sondern „Gegenwart des Transzendenten". Es verdeutlicht nicht bloß das Symbolisierte, sondern tritt „stellvertretend in Kraft". Es trägt „aufschließenden" Charakter sowohl hinsichtlich des erlebenden „Innen" wie des erlebten

„Außen" (der Seele und Gottes). Es ist der Mittler zwischen Aufzuschließendem, nie eindeutig und endgültig Erschlossenem. Es schafft Beziehungen, die ohne es nicht wären und sein könnten. In den aufschließenden Symbolen eint sich Glauben und Schauen, Fühlen und Erkennen.

Eine neue Religionsphilosophie hat Karl Bornhausen (8) vorgelegt. Als solche führt er sein Buch „Schöpfung" ausdrücklich ein, d. h. er versteht das Wesen der Religion als Schöpfung. Religion (= Verbundenheit des Geschöpfs mit dem Schöpfer) ist das Schöpfungswerk Gottes in der Geschichte, deren Sinn also Religion ist. Nicht zufällig rekurriert Bornhausen hierbei auf den späteren Schelling. „Schöpfung ist der religionsphilosophische Begriff der Geschichte." „Wer Geschichte erlebt, wer Menschen, die die Träger der Geschichte sind, erlebt, erlebt die Schöpferkraft Gottes. Wer Jesus Christus, den Menschen der Geschichte, erlebt, hat die Schöpferkraft Gottes an sich selbst, d. h. Erlösung." Bornhausen hat viel religionsphänomenologisches und -kategoriales Material in seine Religionsphilosophie hineingearbeitet. Als „Philosophie der Naturgeschichte der Religionen" handelt er ab: „Seele", „Macht", „Kultur" und „Mythos"; als „Philosophie der Geistesgeschichte der Religionen": „Mystik", „Ethik", „Erlösung", „Gebet". Ihre besondere Note gewinnt seine Religionsphilosophie durch die starke, vielleicht etwas zu starke Betonung des von Personen getragenen und metaphysisch, d. h. religiös zu deutenden Geschichtsprozesses. Das „Geistesgesetz der Geschichte" ist „das Gesetz der originalen Willensentscheidung der Person aus Gewissen". Vom Idealismus, den Bornhausen sonst zu schätzen weiß, trennt ihn dessen Überbetonung der Idee und Unterbetonung der Person. Religion als Schöpfung Gottes ist gewiß nur ein einseitiger Aspekt, wenn die ganze Breite der Religionsgeschichte damit umfaßt sein soll; aber als Gegenthese gegen die „dialektische Theologie" ist sie berechtigt und zu begrüßen[1]).

Eine scharfe Kampfansage gegen Rudolf Otto ist Feigels (12) gleichnamige Schrift über das Heilige. Eine immanente Kritik, scharfsinnig, in ihren Bann zwingend. Nachdem Ottos Buch als der Nachkriegsstimmung entgegenkommend fast überall begrüßt worden ist, geht Feigel nach mehrfacher Lektüre des Buches ernüchtert der wissenschaftlichen Haltbarkeit der Ottoschen Ausführungen nach. Der Prophet des Numinosen verwandelt sich in einen widerspruchsvollen Religionspsychologen und -philosophen. Unter der Hand des sezierenden Anatomen zerfällt die grandiose Intuition des Heiligen als wissenschaftlich

1) Zu Bornhausens Buch vgl. den Aufsatz oben S. 15 ff.

unhaltbar. Als Grundmangel des Buches wird im einzelnen aufgewiesen das Ineinanderfließen von Metaphysik und Psychologie, von Logos und Bios. Das Problem der Geltung wird in seiner von aller Psychologie, Intuition und Divination unabhängigen Würde von Otto unterschätzt. Das Auseinanderbrechen und das Ineinanderübergehen des Irrationalen und Rationalen in der Idee des Göttlichen bei Otto wird als tief widerspruchsvoll aufgewiesen. Eine der wesentlichen Antithesen Feigels gegen Otto ist der Widerspruch gegen das Auseinanderreißen von Religion und Sittlichkeit. Dabei wird von Feigel die außerordentliche Fähigkeit Ottos zu religionspsychologischem Einfühlen anerkannt. Aber Feigels Ergebnis ist eben doch, daß Otto mit seiner Intention zur Religionsphilosophie restlos Schiffbruch erlitten hat. Hat der Verfasser ein Recht zu solchem Urteil? Seinen Argumenten kann man sich ehrlicherweise nicht entziehen. Sie sind der an Kant orientierten Religionswissenschaft entnommen. Es ist eine charaktervolle und rational stichhaltige Stellungnahme und durchbricht in der umsichtigen Behandlung des Problems Religion und Erotik (S. 26—31) einen in der protestantischen Theologie weitherrschenden common sense.

Gegen Brunstäd und Tillich polemisiert Gerhardt Kuhlmann (18). Seine in schwer verständlicher Diktion geschriebene Schrift ist die Ausgeburt einer sich als „kritisch" gebenden Philosophie (Grisebach) und ist als solche mit der Destruktion der Kulturmetaphysik beschäftigt. Brunstäd mache den Glauben zu einer Angelegenheit des Kulturbewußtseins; bei Tillich läge allerdings eine Art Destruktion der idealistischen Kulturdeutung vor, „aber nur um diese dialektisch zu erneuern". Jegliche Theonomie der Kultur, die Gott als ein synthetisches Prinzip oder als eine dynamische Potenz aufnimmt, wird abgelehnt. „Die Philosophie muß auf der Autonomie der Kultur bestehen," über der, wohl nur für den Verfasser sichtbar, der Theos des Glaubens schwebt, den der Verfasser der Theologie als ihren „eigentlichen Gegenstand" zudiktiert.

In der Kette seiner Widerlegungen der historischen Existenz der entscheidenden Träger des Urchristentums beweist A. Drews (19) mit dem neusten Glied der Marienmythe an seinem Teil, daß allen historischen Methoden letzten Endes philosophisch-metaphysische Voraussetzungen zugrunde liegen. Ein Satz, den gerade Drews mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts ablehnen wird, obwohl er ihn auf das deutlichste offenbart. Im übrigen zeigt die Marienmythe aufs neue, daß der Verfasser die Eigenart des Christentums gegenüber der antiken Religionsumwelt, von der vor allem die Gestirnreligion in oft bizarrer Weise

herangezogen wird, überhaupt nicht sieht. Es ist gerade die Wesensart der christlichen Urkunden, daß die Frage nach ihrer historischen Tatsächlichkeit allein ihnen nie ihr entscheidendes Geheimnis entlocken wird.

Mit der Absolutheit des Christentums befaßt sich Walter Scheller (14). Wer heute über die Absolutheit des Christentums handeln will, muß gegenüber der etwa durch Harnack, Troeltsch, Wobbermin vertretenen Problemlage die Frage auf eine neue Denkebene erheben. Es wäre eine neue religionsphilosophische Elementarlehre zu erwarten, in einer Richtung, in der etwa Tillichs Religionsphilosophie durchgebrochen ist. Bei der gegenwärtig erreichten Problemlage ist der erste Teil des Buches wohl eine ernsthafte, aber diese nicht entscheidend durchbrechende Auseinandersetzung mit der bisherigen Diskussion der Religion und des Christentums Die Bedeutung des Sittlichen als Maßstab erscheint im zweiten, das eigentliche Problem der Absolutheit behandelnden Teil überwertet.

Das Thema einer religiös-christlichen Geschichtsphilosophie behandelt auch R. Seeberg (17). Die Geschichte ist ihm der „Weg vom Allzumenschlichen zum Ewigmenschlichen". Der den Tod überwindende Ewigkeitsglaube setzt der Geschichte ein transzendentes Ziel in der Gemeinschaft des Reiches Gottes. Die durch Barth mißliebig gewordene Formel „Gott in der Geschichte" ist für den Verfasser der Schlüssel innerhalb einer stark voluntaristischen und vielleicht mehr, als es der Verfasser wahrhaben will, idealistischen Grundhaltung.

In Emges (15) neuartigem Buche findet man die energische Bemühung um den rationalen Sinngehalt des Dogmas. War es seit Schleiermacher üblich, den religiösen Gehalt des Dogmas herauszuarbeiten, so werden bei Emge die dogmatischen Loci auf ihren denkeinsichtigen Gehalt durchgegangen. Emges Arbeit ist eine an das Zeitalter der Aufklärung erinnernde Bemühung um den Vernunftgehalt des christlichen Dogmas. Er will aus dem geschichtlichen Dogma einen vor dem Forum der Ratio ewig gültigen Kern herausschälen. Sein Anliegen ist daher der „Glaubenslehre" Schleiermachers entgegengesetzt. In dem Begriff des unbedingten Gottes wird für Emge das apriorische Urprinzip gesetzt. Die Christologie bezeichnet den Übergang aus dem Urprinzip zur Welt. Die strenge, in Emges Denken vorliegende idealistische Wendung wird symbolisch deutlich aus einem Wort wie etwa dem folgenden: nicht der Leib sei gewiß und Gott von ihm aus zu begreifen, sondern umgekehrt. Den Sinn des schlechthin abstrakten Urprinzips und den Sinn des Konkreten am Leitfaden des Dogmas zu durchdenken ist für Emge „wahre

Theologie". Ob dabei der Abgrund des dem echten christlichen Dogma immanenten Mysteriums nicht allzusehr in der Einlinigkeit des Rationalen untergeht und dadurch die wahre „Theologie" zugunsten einer wahren „Logie" unrealisiert bleibt, ist zu fragen.

Zwei neuere Abhandlungen befassen sich mit Schopenhauer. Kawerau (16) erstrebt eine Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie. Immanent in Schopenhauer denkend, kommt er aber nicht zu einer Neugeburt der Religion — wie kann Religion aus Philosophie neu erstehen? — sondern zu einer auf Schopenhauers Willenslehre aufgebauten Religionsphilosophie. Seine Konstruktionen haben nur für den Wert, der der immanenten Logik der an Schopenhauer orientierten Deduktion des Verfassers folgt. Die erkenntnistheoretischen Erörterungen des Verfassers leiden symptomatisch daran, daß sie Kant an Schopenhauer messen anstatt umgekehrt.

Salzsieder (21) gelangt in seinem besonnen referierenden und kritischen Werk zu dem Ergebnis, daß die Auffassungen und Weiterbildungen Schopenhauers im 19. Jahrhundert nicht zu einem historisch einwandfreien Verständnis Schopenhauers vorgedrungen sind. Im Blick auf das Ergebnis des Verfassers und vergleichsweise auf die Kant- und Lutherforschung ist es überhaupt fraglich, ob geistesgeschichtliche Größen rein in ihrer historischen Phänomenalität erkannt werden können, außer von den immanent im System des Meisters denkenden Schülern und ebenfalls von dem in der Interpretation auf jede eigene Anschauung verzichtenden, fernstehenden, neutralen Betrachter. Das Schopenhauerbild des 19. Jahrhunderts ist jedoch durch Medien gesehen, die weder Schüler waren, noch auf den Eintrag eigener Anschauung verzichteten. Die Schrift erschöpft als Monographie ihre Aufgabe.

Ein philosophisches Spezialproblem, das aber in christliche Fragestellungen tief einschneidet, behandelt P. Brunner (6). Aus dem mit Maimonides, Thomas und Spinoza geführten „Gespräch" über teleologische oder antiteleologische Weltanschauung eruiert er den „Nachweis der Möglichkeit des Telos" als „gesichertes Ergebnis" dergestalt, daß damit gleichzeitig Raum geschaffen werde für die teleologische Grundüberzeugung des christlichen Glaubens.

Hegels Religionsphilosophie (22) ist nach der alten, bekannten Ausgabe neu gedruckt. Die Notwendigkeit dieses Neudrucks wird der bezweifeln, der in der Neuherausgabe der Hegelschen Religionsphilosophie durch Lasson einen exakteren Zugang auf breiterer Basis zu Hegel sieht.

Den Beschluß des Referates möge der Hinweis auf einige Schriften bilden, die sich um das Thema der Psychoanalyse gruppieren. Daß die Psychoanalyse von der Theologie nur noch um den Preis der Rückständigkeit ignoriert werden kann, ist hierbei die Überzeugung des Referenten. Ein großes wegweisendes, von kritischer Besonnenheit getragenes Werk, das gerade auch für den Theologen eine reiche Fundgrube der Orientierungsmöglichkeiten bietet, ist das von H. Prinzhorn (23) herausgegebene über die „Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben". Kaum ein Gebiet des Seelen- und Kulturlebens kann sich der Bedeutung psychoanalytischer Fragestellungen und Hinweise entziehen. Hier reift ein neues Wirklichkeitsbewußtsein heran, das in seiner Tragweite noch kaum abzuschätzen ist, ein Wirklichkeitsbewußtsein, das sich aber zugleich dem ursprünglichen psychoanalytischen Schuldogmatismus erfolgreich entzieht.

Wenig bedeutsam ist der Beitrag E. Jones (24) „zur Psychoanalyse der christlichen Religion". Was hat die Legende von der Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr mit der christlichen Religion zu tun? Dieses unkritische Hantieren mit der christlichen Religion macht derartige Schriften freilich ungenießbar.

Dagegen enthalten die Beiträge von O. Pfister (25 und 26) viele treffende Beobachtungen und Aufschlüsse, besonders die Schrift über „Religiosität und Hysterie".

In dem scharfsinnigen Buch Maylans (28) über Freuds tragischen Komplex richten sich die von dem Urheber der Psychoanalyse gefertigten Untersuchungsmethoden gegen diesen selbst. Freud selber wird als schwer komplexbehaftet analysiert. Das Buch Maylans ist durchaus ernst zu nehmen. Es beruht auf genauer Kenntnis des Freudschen Werkes. Leider wird die Lektüre des Maylanschen Buches durch die Umständlichkeit seiner Diktion und die Häufung von Einzelheiten stark beeinträchtigt.

Von diesen Mängeln ist Schneiders kleine Einführungsschrift in die Religionspathologie (27) nicht gedrückt. Sie orientiert vortrefflich über eine Menge wissenswerter und lichtvoll dargebotener Dinge.

Die Monographie über die heilige Birgitta (20) zeigt in dramatischer Schilderung, daß eine in Eingebungen schwelgende Mystik zu einer ethischen Aktivität fähig ist, daß freilich auch die Heiligenleben — wir danken diese Erkenntnis einem psychoanalytisch bereinigten Wirklichkeitsbewußtsein — voll unerträglicher, ja widerlicher Geschmacklosigkeiten und Geschmacksverirrungen sind.

Notizen.

Nachtrag zu dem Bericht. Als der „kritische Bericht" fertig gedruckt war, erhielt die Schriftleitung ein Buch, das zu aktuell ist, um auf den nächsten warten zu können und daher — sachliche Auseinandersetzung bleibt vorbehalten — rasch wenigstens angezeigt werden soll: P. Tillich, Religiöse Verwirklichung. Berlin, Furche-Verlag, ohne Jahr (1930). 312 S.; 10, geb. 12 Mk. — Es besteht aus Vorträgen, die unabhängig voneinander gehalten und teilweise schon in Zeitschriften gedruckt sind, aber trotz ihrer großen Mannigfaltigkeit eine innere Einheit bilden. Zunächst wird in drei Vorträgen „Grundsätzliches" dargeboten (Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart, Protestantische Gestaltung, Über gläubigen Realismus); dann folgen Beiträge zur „innerreligiösen Verwirklichung des Religiösen" (Das religiöse Symbol, Christologie und Geschichtsdeutung, Eschatologie und Geschichte, Natur und Sakrament) und zur „außerreligiösen Verwirklichung des Religiösen" (Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, Klassenkampf und religiöser Sozialismus, Der Staat als Erwartung und Forderung); den Beschluß bilden „Historische Parallelen" (Der Staatsbegriff in Augustins De civitate Dei, Lessing und die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts) sowie Anmerkungen und eine Beilage (Zum Problem der evangelischen Sozialethik). — Zur Charakterisierung des Inhalts nur wenige Sätze der Einleitung. „Der geistige Ort, auf dem dies Buch steht und von dem es zeugt, ist das Grenzgebiet von Kirche und Gesellschaft, von Religion und Kultur, von Heiligem und Profanem, von Theologie und Philosophie: Nicht überhaupt und in abstracto, sondern in der konkreten Lage des Protestantismus der Gegenwart. Auf diesen Ort wurde ich geworfen, seitdem ein entschlossenes autonomes Denken mit einer starken und konservativen religiösen Tradition zusammenstieß; auf ihm bin ich geblieben . . .; er hat Ausdruck gewonnen in all meinen Arbeiten und darüber hinaus in meinem akademischen Schicksal, erst als ‚Theologe' ‚Philosoph' und nun als ‚Philosoph' ‚Theologe' sein zu müssen. Der Ort der Grenze ist der für die Erkenntnis fruchtbare Ort" . . . „Verwirklichung, das heißt in diesem ‚Kairos' protestantische Verwirklichung oder Verwirklichung aus der Grenze" . . . „Die Wahrheit jeder religiösen Verwirklichung ist ihr Stehen in der Tiefe des historischen Schicksals, ihr Stehen im Kairos, in der transzendent erschütterten Gegenwart" . . . (S. 11, 14, 18). — Aus alldem dürfte erhellen, daß die Grundhaltung Tillichs den ferner stehenden Lesern hier deutlicher entgegentritt als in seinen systematisch geschlossenen Werken; vieles ist verständlicher gesagt als in diesen, also die Auseinandersetzung damit leichter.

Irrtümlicherweise ist dem H. Verfasser nicht zugesandt worden und daher weggeblieben: Berggrav, Eivind, Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben. Aus dem Norwegischen

übertragen von Dr. V. H. Günther (Pfarrer der deutschen ev. Gemeinde in Oslo). Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1928. 188 S. 8, geb. 9,80 M. Wie der Titel andeutet, gehört das Buch in den Bereich der Religionspsychologie. Es erörtert falsche psychologische Erklärungen (Feuerbach), sucht aber vor allem positiv ein richtiges psychologisches Verständnis der Religion herauszuarbeiten. Diese ist verwurzelt in dem allgemeinen Trieb des menschlichen Seelenlebens, jede erreichte Grenze zu überschreiten. Der Trieb äußert sich in der ganzen Breite des Lebens, im Denken, der Moral, der Kunst; er ist der Grundtrieb unseres Lebens, zum Wesen unseres Ich gehörend. So wird die „grenzüberschreitende Tendenz" das Hauptstichwort des Buches. Das ist zweifellos ein fruchtbarer Gedanke. Im Zusammenhang damit wird auch lehrreich die Herausarbeitung der Dynamik des Ich, auf die es in der Religion ankommt, und die Erfassung der Religion als Begegnung mit einem „gleichzeitig sublimen und doch verwandten Lebensfaktor". Anzuerkennen ist die wissenschaftliche Zurückhaltung des Verfassers: er ist sich der Grenzen der Religionspsychologie bewußt und versucht nicht eine wirkliche Wesensbestimmung der Religion zu geben. Ob er nicht doch schon zu weit geht, wenn er Ekstase („Ausgang") und Mystik („Begegnung") als „die beiden normalen und notwendigen Hauptelemente in jedem religiösen Akt" (S. 162) aufweisen will? Er kennt die Gefahren der Ekstase und der Mystik durchaus (deutet auch an, daß ihre Überwindung von der Offenbarung ausgehen muß, S. 175); er will innerhalb seiner psychologischen Betrachtung nur eben den Ort für den Offenbarungsbegriff der Religion angeben. Ob das Verständnis des wirklichen Durchbruchs der Religion im menschlichen Seelenleben daran genug hat? Hier ruft das Buch nach einer Ergänzung, die freilich nicht wieder durch eine allgemeine formale Religionspsychologie, sondern nur aus dem Inhalt der konkreten Religion gegeben werden könnte. — Aber die Gesichtspunkte, die B. unter dem Titel „grenzüberschreitende Tendenz" entwickelt, sind es zweifellos wert, auch in der deutschen Theologie gründlich durchdacht zu werden. Und so wollen wir dem Verfasser, der inzwischen Bischof von Tromsö und Ehrendoktor der theologischen Fakultät Kiel geworden, überdies längst als Herausgeber der in Skandinavien verbreiteten norwegischen Zeitschrift „Für Kirche und Kultur" bekannt ist, sowie dem ebenfalls bereits wissenschaftlich bekannten Übersetzer danken, daß sie uns das Buch zugänglich gemacht haben. Stephan.

Die religionsgeschichtliche Literatur kann in der ganz auf Systematik eingestellten ZThK weder regelmäßig noch mit der notwendigen Sachkenntnis behandelt werden. Nur gelegentlich möchte ich aus den zur Besprechung eingesandten Werken einige herausgreifen, und, dem Charakter der „Notizen" entsprechend, wenigstens auf ihren Inhalt hinweisen — sei es auch nur, um angesichts der gewaltigen Konzentrationsbewegung, in der die systematische Theologie heute steht, immer aufs Neue an die Weite des theologischen Blickfeldes zu erinnern. Diesmal sei Folgendes genannt.

A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Zweite völlig erneuerte Auflage. Berlin und Leipzig, W. de Gruyter u. Co. 1929. XVII und 508 S., mit 260 Bildern und 1 Sternkarte. 24, geb. 26 Mk. — Über das Verhältnis zur 1. Auflage sagt das Vorwort: „Das Buch ist ein völlig neues. Nur der Grundgedanke hat standgehalten: die alles beherrschende Harmonie

des oberen Seins und Geschehens mit dem unteren Sein und Geschehen — Himmelsbild gleich Weltenbild, wie es Hugo Winkler formuliert hatte. Deutlicher als früher ist mir klar geworden, daß für die älteste schöpferische Zeit der Himmel wesentlich Bilderbuch gewesen ist für die Intuition, und daß er erst allmählich Rechenbuch wurde. Auch hoffe ich mit Erfolg versucht zu haben, die alte sumerische Kultur aus der sumerisch-babylonischen Mischung herauszuheben und zu zeigen, daß dieser Kultur der Rang einer Schöpfungskultur zukommt" (S. 9 f.). Damit ist schon die Besonderheit des Inhalts angedeutet: Jeremias unternimmt es, die Fülle der Einzelerkenntnisse, die uns die wissenschaftliche Forschung mit Hilfe der Ausgrabungen allmählich geschenkt hat, auf ihren weltbildlichen, weltanschaulichen, ja religiösen Charakter hin zu prüfen und eine Gesamtauffassung der „altorientalischen Geisteskultur" zu entwerfen. Mag dabei sehr Vieles zweifelhaft sein und fachmännischer Kritik bedürfen, erstaunlich bleibt die in ihr sich auswirkende Religion. Für den Systematiker ist vor allem wichtig: einerseits der reiche anschauliche Stoff für den Zusammenhang der Religionsgeschichte und die Verkettung der biblischen Religion mit ihm, anderseits die Rolle der kosmischen Gnosis („schauendes Wissen von der Einheit des All-Lebens", S. 469). Gerade dies letztere Moment, das dem Verfasser besonders am Herzen liegt, hat ja auch für die gegenwärtige Erörterung des Verhältnisses von Religion, Weltbild und Weltanschauung, von Natur und Geist und ähnlicher Fragen erhebliche Bedeutung.

Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von A. Bertholet. Zweite erweiterte Auflage, Heft 9—13. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1928 f. H. 9: Geldner, Vedismus und Brahmanismus. IX, 176 S.; 8, in Subskr. 7,20 M. — H. 10: Kees, Ägypten. VIII u. 57 S.; 2,80, in Subskr. 2,50 M. — H. 11: Winternitz, Der ältere Buddhismus. VI u. 162 S.; 7,50, in Subskr. 6,75 M. — H. 12: Schröder: Die Germanen. VI u. 77 S.; 3,80, in Subskr. 3,40 M. — H. 13: Krause, Die Kelten. VI u. 46 S.; 2,50, in Subskr. 2,20 M. — Von diesen fünf Heften bringen zwei (Geldner, Winternitz) eine bedeutende Erweiterung der schon in der 1. Auflage gegebenen Zusammenstellungen, natürlich nach dem heutigen Stand der Wissenschaft. Die anderen drei dagegen enthalten gegenüber der 1. Auflage völlig Neues. Das von Krause ist sogar einzigartig, da auch das „Textbuch zur Religionsgeschichte" (Lehmann-Haas) die keltische Religion beiseite läßt; die religiösen Vorstellungen der alten Kelten sind teils den Berichten klassischer Schriftsteller, teils der einheimischen, freilich schon christlichen, Literatur entnommen. Kees und Schröder bieten erheblich mehr Texte aus ihren Gebieten als die parallelen Abschnitte des „Textbuchs". Stephan.

Elise Kootz-Kretschmer, Die Safwa. Ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und Denken. 3 Bde. Berlin, Dietrich Reimer. 1. Bd.: Das Leben der Safwa. Mit 8 Bildertafeln. 1926. XII u. 316 S. 12 M.; 2. Bd.: Geistiger Besitz. Mit einer Karte und 23 Bildern auf 9 Tafeln. 1929. XII u. 337 S. 15 M.

Dies Buch ist eine wertvolle Gabe der Mission an die ethnographische und besonders auch an die religionsgeschichtliche Forschung, der Preis bei der großen Fülle des Gebotenen außerordentlich niedrig gehalten. Die handschriftlichen Aufzeichnungen hat die Verfasserin als „wichtigstes Gut" auf ihrer Gefangenschaftsreise durch den belgischen Kongo nach Frankreich bis auf einen kleinen

Teil, der ihr verloren gegangen, glücklich hindurchgerettet. Es ist nicht die wohlgelungene Darstellung einer sich liebend einfühlenden Beobachterin, wiewohl die Verf. das auch gewesen ist. Das Safwavolk kommt hier selbst zum Worte; und darin liegt gerade der besondere Wert des Buches. Fast alles (mit Ausnahme weniger von der Verf. kenntlich gemachter Abschnitte) ist teils deutsche Wiedergabe mündlicher Mitteilungen, teils möglichst getreue Übersetzung schriftlicher Aufzeichnungen von Safwa-Leuten. Das Ganze der wohlgeordnete Ertrag einer jahrelangen methodischen Sammelarbeit. Besonders wertvoll die Erzählungen und Erinnerungen aus dem Leben einiger älterer und jüngerer Safwa-Leute, die die zweite Hälfte des 2. Bandes füllen. Hier sehen wir, wie das alles gelebt wird, wovon im 1. Band in systematischer Ordnung, aber auch immer schon aus dem Leben heraus, berichtet wurde. Steinmann.

Die Luther-Literatur kann ebenfalls weder fachmäßig noch vollständig besprochen werden. Nachdem schon seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts das theologische Interesse an Luther beständig gestiegen war, ist es in der Gegenwart vor allem durch das Zusammentreffen der von Holl und der von den „Dialektikern" ausgehenden Anregungen zur Hochflut angewachsen. Zweifellos liegt darin eine wichtige Hilfe für die ständige Selbstkorrektur der evangelischen Theologie — sofern es nicht zur Luther-Romantik auszuarten und der Hinweis auf Luther als Beweis aufzutreten beginnt. Wir nennen nur die wichtigsten unter den Schriften, die während des letzten Halbjahres eingesandt worden sind.

Vorangestellt sei als formale Hilfe für jede eingehendere Beschäftigung mit Luther ein neues Heft der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte (Nr. 147. Leipzig, Heinsius Nachf. Eger und Sievers 1929. 303 S.; 5,40 M.). Es enthält zwei je in sich selbständige Beiträge. Der erste ist ein ausführliches Luther-Kalendarium, in dem Georg Buchwald alle der heutigen Wissenschaft erreichbaren Daten aus Luthers Leben und Werken übersichtlich zusammenstellt. Noch nützlicher für den Systematiker, der die Schriften Luthers in den verschiedensten Ausgaben zitiert findet, ist vielleicht der zweite Teil: Luthers Schriften, nach der Reihenfolge der Jahre verzeichnet, mit Nachweis ihres Fundortes in den jetzt gebräuchlichen Ausgaben, erstmals von G. Kawerau (1917), in 2. Auflage von Otto Clemen. Berücksichtigt sind die Weimarer, die Erlanger, die Bonner, die Braunschweig-Berliner Ausgabe, die Ausgabe der Disputationen von P. Drews, die der Briefe von Enders und Kawerau (und teilweise de Wette), die Biographie von Köstlin-Kawerau. Clemen hat die seit 1917 erschienenen Bände der Weimarer Ausgabe und des Briefwechsels in die Übersicht aufgenommen.

Inhaltlich hebt sich aus der Fülle der neuen Literatur als das weitaus Wichtigste heraus die Vorlesung über den Hebräerbrief 1517—18. Längst erwartet, tritt sie nunmehr in zwei parallelen Ausgaben zutage. Die eine, von Joh. Ficker, dem Herausgeber der Römerbrief-Vorlesung, der schon in dieser auf die von ihm festgestellte vatikanische Handschrift hingewiesen und auch später allerhand über seine weiteren Untersuchungen mitgeteilt hatte, bildet den zweiten Band seiner „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung" (Leipzig, Dieterich 1929. 2 Teile mit einer Lichtdrucktafel; 15, geb. 17 M.). Die andere

ist von Em. Hirsch und Hanns Rückert, der 13. Band der Hirsch-Lietzmannschen „Arbeiten zur Kirchengeschichte" (Berlin und Leipzig, De Gruyter und Co. 1929; 15, geb. 17 M.). Daß es zu dieser Doppelausgabe gekommen ist, beweist einen schmerzlichen Mangel an Arbeitsgemeinschaft unter den Kirchenhistorikern und bedeutet eine sehr unnötige Belastung. Denn schon nach Stichproben steht es nicht so, daß die Benutzung der einen Ausgabe die der anderen ganz entbehrlich macht. Die von Ficker bietet einen umfassender gesicherten Text, da sie nicht nur wie die von Hirsch-Rückert auf der vatikanischen, sondern zugleich auf zwei anderen Handschriften beruht, ferner eine ausführlichere wissenschaftliche Einleitung und endlich (außer den literarischen Registern, die beide Ausgaben bringen) ein wertvolles Sachregister; die von Hirsch-Rückert gibt ausführlichere Anmerkungen, auch dogmengeschichtlicher Art, und am Schluß eine „Übersicht über Anführungen von Hebräerbriefstellen bei Luther 1515—20". — Auf den Fickerschen Text gründet sich die Übersetzung, die sein Verlag schon jetzt ankündigt (von G. Helbig).

Erich Seeberg, Luthers Theologie, Motive und Ideen. I. Band: Die Gottesanschauung. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1929. 218 S.; 14 M. Wie sein Vater, so betont Erich S. die ideengeschichtlichen Zusammenhänge. Sie liegen bei dem Thema des 1. Bandes (die späteren sollen die Sakramentsidee, die Christologie, die Anschauung vom Leben und Tod behandeln) ganz besonders nahe. Nach rückwärts verfolgt er sie ausdrücklich im 1. Teil: Typen der mittelalterlichen und der humanistischen Gottesidee, wo er Thomas, Biel, Tauler, Erasmus behandelt; nach vorwärts mehr gelegentlich, aber doch sehr oft. Der 2. Teil, der die Gottesanschauung Luthers selbst untersucht, umfaßt vier Abschnitte: Philosophische und religiöse Motive, Der verborgene Gott, Gott und das Böse, Gott und seine Offenbarung. — Hoffentlich wird die ZThK die Lutherauffassung E. Seebergs ausführlich behandeln können. Aber schon jetzt sei festgestellt, daß Darstellungen wie die über den verborgenen Gott oder das Wort Gottes, etwa in ihrem Verhältnis zu denen Kattenbuschs, Holls oder Thiemes, für die gegenwärtige theologische Erörterung überaus fruchtbar sind.

Hans Michael Müller, Erfahrung und Glaube bei Luther (Leipzig, Hinrichs 1929. 199 S.; 9,75 M.). Von der Problematik der Gegenwart angeregt, untersucht Müller die scheinbar gegensätzlichen Aussagen Luthers über die Erfahrung. Dabei treten auseinander die Probleme „bei Luther", die lösbar sind, und das eigentliche Problem, das seinem Leben selbst immanent ist und stets lebendig offen bleibt. Dieses letztere ist im Grunde das Problem der Gewißheit. Gegenüber aller systematischen Ableitung und Einsichtigkeit wird die volle Kontingenz der Anfechtung und des wirklichen Glaubens herausgestellt, als Verwirklichung der göttlichen Gnade und Prädestination, die uns nie verfügbar wird, und zwar begründet in der Christologie. — Kattenbusch erörtert M.s Schrift in einem gleichbetitelten Aufsatz der Theologischen Blätter (1929, Nr. 12), K. Barth in Zwischen den Zeiten, 1929 Nr. 6.

Günther Jacob, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers (Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1929. 67 S.; 5 M.). Die starke Rolle des „Gewissens" in der modernen Erörterung legt eine genauere Untersuchung über den Sinn des Begriffs bei Luther nahe. Es

ist leicht zu sehen, daß es hier nicht menschliche Anlage oder Bewußtseinsphänomen ist, sondern stets in Beziehung zur konkreten Lage steht, einerseits zu der Anfechtung durch Gesetz, Tod und Teufel, anderseits zu Christus und dem Worte Gottes (dort Angst und Flucht, hier Tröstung der betrübten Gewissen). Aus der Untersuchung dieser Beziehungen ergibt sich auch eine lehrreiche Beleuchtung des Verhältnisses, in dem die vor allem von Holl untersuchte frühe Theologie Luthers zu der späteren steht: je gespannter die zeitgeschichtliche Lage für Luther wird und je lebendiger er den Antichrist in ihr am Werke sieht, desto massiver und lapidarer wird seine Theologie (S. 39. 65).

Leonhardt Fendt, Luthers Schule der Heiligung (Leipzig, Wallmann 1929. 71 S.; 2,80 M.; zwei Vorträge). F. zeigt die hohe Bedeutung, die für Luther die Heiligung besitzt, und gräbt vom Rechtfertigungsglauben aus ihren Sinn auf. Dabei bekämpft er das Vorurteil, daß Luther die Probleme der Heiligung verkenne, und daß daher Luthers Verständnis des Evangeliums einer Ergänzung bedürfe, sei es durch synergistischen Moralismus, sei es durch Culmannsche Theosophie. „Die Schule der Heiligung bleibt, aber nicht mehr der Mensch mit seiner Erfahrung und Erziehungskunst ist Lehrer in dieser Schule, sondern der Heilige Geist" (S. 16), der durch das Wort der Bibel zu uns redet. Dies Ergebnis der Erörterung legt es F. nahe, mit dem Vortrag über „die Heiligung nach Luther" den über die Kirche zu verbinden. Denn auch hier findet er Luthers Absicht ganz auf das Ziel gerichtet, „alles wieder in die Dynamik des Heiligen Geistes zu bringen" (S. 52). — Die Schrift von P. Althaus, Communio sanctorum (Die Gemeinde im luth. Kirchengedanken, 1. Luther. München 1929. 3,20 M.), soll in anderem Zusammenhang gewürdigt werden. — Anhangsweise sei eine andere Schrift von F. angezeigt:

L. Fendt, Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis. Ein Kommentar für Prediger und Predigthörer (Leipzig, Wallmann 1929; 137 S.; 4,50, geb. 5,50 M.). Die Schrift will bei dem bevorstehenden Jubelfest des Augsb. Bekenntnisses zur Vertiefung in die Sache verhelfen, um die es geht; sie redet aus selbständig errungenem Verständnis der Reformation heraus (F. war ursprünglich katholischer Systematiker). Alles Historische und Kritische ist beiseite gelassen, der Blick überall auf das Zentrum gerichtet, die Darstellung lebendig andringend. Wer F.s Buch ernst nimmt, wird vor vielem flachem Jubiläumsgerede bewahrt sein. — Bei dieser Gelegenheit sei schon auf eine größere Schrift hingewiesen, die einen ähnlichen Dienst, aber in fachmäßigerem Stile leisten wird: K. Thieme untersucht das Augsb. Bekenntnis (zusammen mit Luthers Katechismen) auf theologische Gegenwartswerte; das Buch wird etwa 16 Bogen umfassen und noch vor Ostern (bei Töpelmann, Gießen) erscheinen. Stephan.

Vom religiösen Apriori.

Ein Beitrag zum Problem der Existenz.

Von Privatdozent Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg.

Das Problem der Existenz steht heutigen Tages im Mittelpunkt der philosophischen Diskussion. Es hängt das mit der Wiederentdeckung Kierkegaards zusammen und der Abwendung vom abstrakten Rationalismus. Geist — Leben — Existenz: lauten die Stichworte, mit denen Fritz Heinemann in seinem interessanten Buch: Neue Wege der Philosophie, Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart (1929), die Geschichte der Philosophie seit 1600 periodisiert und charakterisiert.

Was ergibt sich aus der Hinwendung zur Existenz für das Problem der Religion? — Es läßt sich das an der Streitfrage um das sogenannte „religiöse Apriori" deutlich machen. Und das soll im folgenden versucht werden.

1. Seit Ernst Troeltsch und Rudolf Otto hat sich wohl keiner so energisch um Sinn und Möglichkeit des religiösen Apriori gemüht wie Heinrich Scholz[1]). Wir werden ihn zunächst anhören und danach zu fragen haben, ob es Scholz gelungen ist, die Behauptung eines religiösen Apriori zu entwurzeln.

So viel ich sehe, gibt es drei große und typische Kreise religionsphilosophischen Denkens: (1) Die an Thomas von Aquino angelehnte katholische Religionsphilosophie; (2) die an Kant und dem deutschen Idealismus sich orientierende Religionsphilosophie; und (3) die von Kierkegaard inspirierte sogenannte „dialektische Theologie".

Scholz gehört neben andern zu keiner dieser drei Gruppen.

1) Religionsphilosophie, 1921 (ich zitiere nach der ersten Ausgabe).

Er kann nicht in den dritten Kreis eingereiht werden. Denn die Gruppe der dialektischen Theologie vertritt die starre Exklusivität des durch die Schriftoffenbarung normierten Christentums. Scholz' fruchtbare und gehaltvolle Lehre von den „religiösen Lebensformen" vertritt den Gedanken der Gleichberechtigung derselben, weil sich in jeder dieser Lebensformen das „ganze" Wesen der Religion auf eine eigentümliche und bedeutsame Weise ausdrückt.

Insonderheit unterscheidet Scholz zwischen mehreren Lebensformen des Christentums selber. Er unterscheidet: a) Das „normierte" Christentum der statutarischen („katholischen" wie „evangelischen") Autoritäts- und Dogmenreligion auf der einen und des reformatorischen Herzenschristentums auf der andern Seite; b) das Christentum der „freien Subjektivität" oder die Religion des „freien" Christentums, die mit der pantheistischen Religion der „Alloffenbarung" und der Mystik der seelischen „Innenoffenbarung" grundsätzlich vereinbar ist. — Scholz' eigene Sympathien liegen offenbar in der Richtung der Religion des freien Christentums, das sich also in seiner Wesenstotalität weit über die Grenzen der normierten Religion hinaus erstreckt. Scholz lehrt den Primat der Religion vor dem Christentum, des Gottesbewußtseins vor dem Christusbewußtsein, jenen Primat, der von der dialektischen Theologie fanatisch bekämpft und abgelehnt wird. Denn ihr ist ja die christliche Offenbarung gerade umgekehrt die „Krisis der Religion", d. h. deren absolute Nichtigkeitserklärung. Nach Scholz ist die Religion das Urphänomen, das Christentum das von jenem umfaßte Teilphänomen.

In einem andern Wesenszuge allerdings scheint mir auch wieder eine enge sachliche Berührung Scholz' mit der dialektischen Theologengruppe vorzuliegen: ebenso scharf wie die dialektischen Theologen den kontingenten Charakter der christlichen Offenbarung betonen, so Scholz den kontingenten Charakter der auf Offenbarung beruhenden Religion und ihrer Lebensformen überhaupt. In der Fassung und energischen Hervorhebung der Kontingenz des Offenbarungsgedankens als solchen steht Scholz den dialektischen Theologen nicht nach. Das „akosmistische Erlebnis", auf dem die religiöse Lebensverfassung aufruht, ist das „Urphänomen", das nur in den Kategorien der „Offenbarung" und des „Wunders" gefaßt werden kann. „Die

Anerkennung der religiösen Erfahrung steht und fällt also mit dem Verzicht auf logische Begreiflichmachung." Für den begreifenden Verstand ist die religiöse Erfahrung mit ihrem Akosmismus „eine Art von creatio ex nihilo" (S. 176 ff.). Ein weiterer Berührungspunkt indes mit der dialektischen Theologengruppe ist mir bei Scholz nicht erkennbar. —

In den zweiten der obengenannten religionsphilosophischen Typenkreise ist Scholz ebenfalls nicht einzustellen. Seine Grundkonzeptionen suchen keine Anlehnung an Kant, Fichte oder Hegel, an den Marburger oder Badischen Neukantianismus. Sie suchen das Phänomen der Religion in erster Linie aus sich selbst heraus zu verstehen. Sie einem bestehenden philosophischen Systemzusammenhang einzufügen, liegt ihm gänzlich fern.

Fehlt bei Scholz ein näherer Schulzusammenhang mit den religionsphilosophischen Theorien Kants und der nachkantischen Spekulation, so steht er doch im weiteren Sinne auf dem Boden des Idealismus. Wissenschaftliches Denken ist ihm „autonomes Denken". Und auch die autonome Würde der religiösen Lebensverfassung ist ihm indiskutabel. Das folgt schon daraus, daß für Scholz die „normierte Religion" (bei der also das Prinzip der Autonomie zweifelhaft sein könnte) nur eine religiöse Lebensform neben anderen ist. Nur ein Religionsphilosoph, in dem, wie in Goethe, der Gedanke von der „Breite der Gottheit" lebendig ist, konnte eine derartige These umfassend begründen. —

Aber auch in den ersten religionsphilosophischen Typenkreis gehört Scholz nicht hinein. Das ist ja so selbstverständlich, daß es kaum erst gesagt zu werden braucht. Dennoch muß es erwähnt werden. Denn dem ersten Kreise gehört Max Scheler in seiner religionsphänomenologischen Phase an. Und wenn auch Scholz als ihm zunächststehende Gewährsmänner den Tübinger Konstantin Österreich, den Göttinger Carl Stange, ferner Joh. Volkelt und den Rehmkeschüler Fr. K. Schumann, endlich W. James nennt, so ist seine Nähe zu Scheler und übrigens auch zu Otto so bedeutsam, daß sie besonders hervorgehoben werden muß. Von Scheler[1]) sagt

1) Abhandlungen und Aufsätze I, 1915.

Scholz: „Ich habe viel von Scheler gelernt und gehe in philosophischer Hinsicht eine sehr beträchtliche Strecke mit ihm zusammen" (S. 468). Von seinen Erörterungen über die konstitutiven Momente im „Wesen des Göttlichen" (das Unirdische, das Machtvoll-Erhabene, das Ewig-Begehrenswerte) bemerkt Scholz, daß sie durch die grundlegende Studie von Otto über das Heilige „auf das nachhaltigste angeregt" seien (S. 459).

2. Der Kern der Scholzschen Religionsphilosophie ist das Kapitel über „die Religion als Erfassung des Göttlichen". Die Erörterungen dieses grundlegenden Kapitels seien „das Ergebnis eines langen und anhaltenden Nachdenkens über das Wesen der Religion" (S. 454).

Es ist die Lehre vom religiösen Akt, die Scholz und Scheler engstens verbindet.

Es geht beiden durchaus nicht um die herkömmliche Frage nach der „psychologischen Qualität" der religiösen Funktion, ob diese eine Denk-, Gefühls- oder Willensbestimmtheit sei; sondern es geht ihnen um den „funktionellen Charakter" des religiösen Bewußtseins, um die Bestimmtheit seiner Richtung. Und da geht es um die Frage, ob die Religion auf einem „Schöpfungsakt" oder auf einem „Erfassungsakt" des Bewußtseins beruhe (S. 97 ff.).

Scheler und Scholz kommen nun zu dem gemeinsamen Ergebnis, daß die „eigentümlichen Wertgefühle", welche die Charakterisierung gewisser Erlebnisse als „religiöser" Erfahrung veranlassen, im phänomenologischen Befunde niemals für sich stehen, sondern stets an gewissen Seinseindrücken haften, die es ausschließen, daß das religiöse Subjekt lediglich sich selbst erlebt. Das wirkliche Wesen der Religion ist nur dann zu erfassen, wenn die Religion als „jenseits der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis und Begriffsbildung" vor sich gehende „Erweiterung des Wirklichkeitsbewußtseins", und nicht nur als eine „Ausdehnung oder Vertiefung des Selbstbewußtseins" charakterisiert wird (S. 455 f.). In diesem Sinne sind alle religiösen Urteile grundsätzlich als gefühlsbetonte „Erlebnisurteile" höchst persönlicher Art (im Unterschied und Gegensatz zu den allgemein anerkannten Erfahrungsurteilen) zu charakterisieren und erst „nach Vollzug dieser Charak-

teristik in Seins- und Werturteile zu gliedern" (S. 459). Die religiösen Erfassungsakte betreffen bei Scholz wie bei Scheler die „Wesensontik des Göttlichen" (Scheler).

Auch darin berühren sich Scheler und Scholz, daß die religiösen Erlebnisurteile eine besondere Erfahrungsklasse begründen sollen, daß die Klasse der religiösen Erfahrungen neben bzw. über anderen steht, so daß die Religion als „Durchbrechung" oder „Überhöhung" des Weltbewußtseins" oder auch als „Ergänzung" des „irdischen" Wirklichkeitsbewußtseins erscheint (S. 156 ff.).

Allein hier setzt unser Widerspruch ein.

Wenn es sich in der Religion doch um Gott handelt (und gerade Scholz drängt ja unablässig zu diesem entscheidenden Punkt), und wenn nun das Göttliche selbst ein akosmistischer Tatbestand von schlechterdings unvergleichbarem Seins- und Wertgehalt ist (S. 197 ff.), so kann das Göttliche wohl die „Durchbrechung" des Weltbewußtseins, aber niemals seine „Überhöhung" oder gar „Ergänzung" sein. Als Überhöhung oder Ergänzung würde das Göttliche ein durchaus Vergleichbares, würde es selber ein Stück Welt oder ein Stück Überwelt „neben" der Welt, — und gerade das widerspräche seiner unvergleichbaren Würde. Mithin erscheint es mir auch unmöglich, die religiöse Erfahrung als besondere Erfahrungsklasse neben andern zu etablieren.

Scholz selber kann, wie mir scheint, diesen Standpunkt, daß im „System der gesteigerten (sittlichen, künstlerischen, metaphysischen) Erfahrungen" der religiösen Erfahrung eine „völlige Sonderstellung"(!) zukommt (S. 420), auch gar nicht durchführen.

Wäre es so, wie er meint, dann müßten die akosmistischen Erlebnisse, auf denen das religiöse Bewußtsein aufruht, neben den weltlich-irdischen statthaben. Aber das ist ja nach Scholz selber gerade nicht der Fall. „Alle religiösen Erfahrungen", sagt er, „sind Erlebnisse von Manifestationen des Göttlichen, die als solche rein irdische Ereignisse und schlechterdings nichts anderes sind." Was an den akosmistischen Erfahrungen in irgendeinem Sinne „wahrnehmbar" ist, fällt „schlechterdings und in jeder Hinsicht in den Bereich des Irdischen und seiner Gesetzmäßigkeit" hinein. „Wir können hier auch nicht einen Schritt breit zurückweichen; denn das Bestehen

auf dieser Voraussetzung ist das einzige Mittel, um das okkultistische Unwesen, um Geisterspuk und Gespensterseherei von unserm Wege fernzuhalten" (S. 420 f., 171 f.). „Ein und derselbe Eindruck" ist „zugleich" irdisch und akosmistisch. Irdisch wahrnehmbar oder anschaulich ist er, sofern er „Inhalt oder Substrat" der religiösen Erfahrung ist; akosmistisch ist er, sofern er „Gegenstand oder Korrelat" der religiösen Erfahrung, sofern er nicht wahrnehmbar oder anschaulich, sondern lediglich „erlebbar" ist (S. 172).

Wir ziehen aus diesen Darlegungen Scholz' die uns einzig mögliche Konsequenz: Die religiöse Erfahrung ist keine besondere Erfahrungsklasse, die andere erweitert, überhöht oder ergänzt; dann müßte die religiöse Erfahrung für sich und neben andern Erfahrungen erlebbar sein. Sind dagegen nach der eigenen Voraussetzung Scholz' „alle religiösen Erfahrungen Erlebnisse von Manifestationen des Göttlichen, die als solche rein irdische Ereignisse und schlechterdings nichts anderes sind", so kann die religiöse Erfahrung niemals „außer" oder „neben" oder „über", sondern — bildlich gesprochen — nur „mit", „in" und „unter" sein. Jede mögliche Erfahrung kann Inhalt oder Substrat des religiösen Erlebens werden, also auch die sittliche und die ästhetische, ja auch die theoretische, unbeschadet ihres autonomen Charakters. In der Durchbrechung und Erfüllung, nicht aber in der Überhöhung und Ergänzung aller möglichen und wirklichen Erfahrung durch Gott und mit Gott, ist das Wesen der Theonomie begründet. Und diese wiederum schließt das Bestehen von religiösen Erfahrungen neben oder außer anderen Erfahrungen wesensmäßig aus.

3. Allein Scholz wird einwenden, daß die religiöse Erfahrung, mag auch immerhin ein und derselbe Eindruck zugleich irdisch und akosmistisch sein, mag auch jede mögliche Erfahrung Inhalt oder Substrat des religiösen Erlebens werden können, — immer nur für den religiös Erlebenden besteht, und daß es genug Erlebende gäbe, die aber eben gerade nicht religiös Erlebende sind. Und daß deshalb eben die Religion ein besonderes Erfahrungsgebiet neben und gegenüber allen andern sei. Von der Wertbeurteilung der religiös Erlebenden aus und nur unter dieser Voraussetzung sei die

spezifisch religiöse Erfahrung eine Ergänzung, Überhöhung und Vertiefung aller übrigen Erfahrungen. —

Wir geben gegen Scholz zu bedenken, daß unter diesem Aspekt die religiöse Erfahrung etwas rein Zufälliges wird, etwas, was ebenso gut sein und nicht sein kann.

In der Tat hat Scholz nichts unterlassen, um diese seine Ansicht vom Charakter der Religion so eindringlich, als es nur eben geht, hervorzukehren. Ich führe die stärksten Stellen an:

„Die religiöse Erfahrung" ist ihrer Natur nach eine „aristokratische Erfahrung". „Folglich das Gegenteil einer Erfahrung von jedermann. Sie ist etwas so Voraussetzungsvolles, daß wir nunmehr auch einsehen, warum das religiöse Subjekt sie als eine Gnade empfinden muß. Es muß sie als eine solche empfinden, weil sie schlechterdings nicht zur Natur des menschlichen Geistes gehört. Sie setzt vielmehr eine Apperzeptionsfähigkeit voraus, die man von niemandem fordern kann, so wenig wie eine erhöhte Intellektualität. Eine solche Apperzeptionsfähigkeit bedeutet stets eine eigentümliche Steigerung des menschlichen Geistes. Sofern nun die Religion auf einer solchen aufruht, ist sie offenbar das Merkmal eines gesteigerten Geisteslebens. Und in diesem Sinne werden wir sagen dürfen, daß die Religion zwar nicht zur Natur, wohl aber zur höchsten Kultur des menschlichen Geistes gehöre. Sie ist wirklich, um ein Wort zu gebrauchen, das Herbert von Cherbury geprägt hat, ultima hominis differentia. Sie ist das, was die Menschen nicht nur von den übrigen Weltwesen, sondern auch voneinander unterscheidet" (S. 179). Die Religion ist „gerade als Erfahrung" „kein wesensnotwendiger Bestandteil des menschlichen Geistes". „Sie verdankt ihre Entstehung in der Tat einem ‚Zufall', nämlich dem größten aller ‚Zufälle', für welchen die Religion die charakteristischen Kategorien ‚Offenbarung' und ‚Gnade' geprägt hat" (S. 455).

So wenig wie die religiöse Erfahrung in ihrer vollentwickelten Gestalt, so wenig gehört auch nur die „religiöse Sehnsucht" zum „Wesen des menschlichen Geistes". „Denn es gibt unstreitig hochstehende Menschen", in denen sie nicht angetroffen wird. Wohl aber begründet sie als „Urphänomen" die „tiefsten Artunterschiede, die überhaupt zwischen Menschen bestehen können" (S. 355 f.).

Wäre es anders, dann müßte der Atheismus offenbar ein „Defekt", eine „Krankheit des menschlichen Geistes" sein. Aber davon könne, meint Scholz, gar nicht die Rede sein (S. 349 ff.). „Alle Behauptungen dieser Art sind Machtsprüche, die an den Tatsachen scheitern" (S. 354).

Deshalb bemüht Scholz sich so angelegentlich darum, die „Glaubwürdigkeit" der Religion und ihre Wahrheitsansprüche vor das Fo-

rum einer religiös neutralen, reinen Philosophie zu bringen, um zu sehen, was sich für das Pro und Contra beibringen läßt. „Es gibt sehr viele, und zwar in intellektueller Hinsicht, also in Hinsicht auf ihre Urteilskraft besonders hochstehende Menschen, welche die von der Religion in Anspruch genommenen akosmistischen Erfahrungen überhaupt nicht kennen" (S. 397).

Deshalb bemüht Scholz sich so angelegentlich darum, den Anspruch eines religiösen Apriori, das seiner religiösen Zufallstheorie ein Ende machen würde, weil es irgendwie die wesenhafte Zugehörigkeit der Religion zum menschlichen Geiste implizierte, bis an den äußersten Rand der Möglichkeit zurückzudrängen (S. 349 ff.). Es gibt nur „erlebnisreichere" und „erlebnisärmere" Menschen. Die ersteren sind die Menschen einer erhöhten Apperzeptionsfähigkeit, einer gesteigerten Geistigkeit. Die Kultur des gesteigerten Geisteslebens tritt für Scholz geradezu an die Stelle des religiösen Apriori, indem die religiöse Erfahrung zu einer ihrer Natur nach „aristokratischen Erfahrung" wird (S. 179, 419).

Wie ist nunmehr die Lage?

Den Aristokraten der religiösen Erfahrung, die durch ihre Erlebnisfähigkeit, stehen gegenüber die Aristokraten des Atheismus oder wenigstens der religiösen Indifferenz, die durch ihre Urteilskraft ausgezeichnet sind. Und sie spielen jetzt, wie dies unvermeidlich, auf dem Gipfel der höchsten Kultur des menschlichen Geistes ihre gesteigerte Geistigkeit gegeneinander aus.

Das ist eine sehr merkwürdige Aristokratenrivalität, in die Scholz uns hineinführt. Ich glaube, daß es eine Sackgasse ist, in die er uns hineinführt. Wir müssen versuchen, aus ihr wieder herauszukommen.

4. In der Religion handelt es sich, so sagte Scholz sehr richtig, um die Wirklichkeit Gottes. Diese These über Wesen und Wahrheit der Religion steht im beherrschenden Mittelpunkt aller seiner Darlegungen. Mit vollkommenem Recht.

Aber wie gelangen wir zu dieser Gottes-Wirklichkeit? Das ist die schlechterdings entscheidende Frage!

Scholz stellt an die Theorie der Religion die Forderung, „daß sie unter allen Umständen die Kategorie des Göttlichen ableiten müsse, anstatt sie, mit einer Naivität, über die man tatsächlich erstaunen

muß, als eine gegebene Größe vorauszusetzen" (S. 456). Das ist eine ganz andere Fragestellung als etwa die der Reformatoren. „Für Luther und die übrigen Reformatoren war die Realität des Göttlichen ein Axiom, und die Frage, wie der Mensch sich dieser Realität versichere, existierte für sie überhaupt nicht als Problem. Ihnen lag eine ganz andere Frage am Herzen, nämlich die Frage, wie der Mensch das Göttliche so erfassen möge, daß es ihn nicht zermalmt, sondern aufrichtet und mit einem neuen Lebensgefühl erfüllt" (S. 174). Für Scholz ist aber gerade das das Problem, wie sich der Mensch der Realität des Göttlichen versichert. Nach Scholz geht dieser entscheidende Prozeß so vor sich, daß wir „Eindrücke" von „akosmistischer Qualität" haben. Sie sind die alleinige Bedingung, unter der echte Religion überhaupt möglich ist. Woran sind diese Eindrücke erkennbar?

Sie sind erkennbar an der intensiven und unvergleichbaren „Gefühlsbetonung", mit der sie auftreten, an dem „unvergleichbaren Wertgefühl", das ihnen anhaftet. Dieses erzeugt nicht etwa die akosmistischen Eindrücke, sondern ist lediglich das Erkennungszeichen, auf Grund dessen jene Eindrücke als akosmistische erfaßt und beurteilt werden (S. 158 f., 168 f.). „Man sieht", sagt Scholz, „auf dieser Gefühlsbetonung liegt eine gewaltige Last" (S. 421). Sie ist im übrigen ja auch eine reine Zufallserscheinung, durch die die erlebnisreicheren vor den erlebnisärmeren Naturen ausgezeichnet sind. Sie gehört nicht zum Wesensbestande des menschlichen Geistes.

Wie kommen wir nun aber zu dem viel weitergehenden Urteil, daß sich in jenen akosmistischen Eindrücken (vorausgesetzt, daß sie durch ihre unvergleichliche Gefühlsbetontheit als solche sicher erkannt worden sind!) das Göttliche manifestiere?

Scholz antwortet, daß der „Gehalt" jener akosmistischen Erlebnisse, wenn wir ihn „zutreffend" ausdrücken wollen, uns nötige, auf ihn die „Kategorie" des Göttlichen „anzuwenden" (S. 167 ff.). Allein ist damit, wie Scholz wollte, die Kategorie des Göttlichen „abgeleitet?" Ist sie nicht vielmehr vorausgesetzt? Und ist sie nicht ebenso zufällig wie der akosmistische Eindruck und die ihm anhaftende Gefühlsbetontheit selbst? Es soll ja kein religiöses Apriori geben können, weil die Religion auf der

Kontingenz der Erfahrung beruht. Woher also die Kategorie des Göttlichen, die wir anwenden? Sie tritt ebenso plötzlich wie zufällig in die Erscheinung. Wir wissen und erfahren nicht, woher und warum.

5. Kompliziert wird der Sachverhalt dadurch, daß die Kategorie des akosmistischen, intensiv gefühlsbetonten Erlebnisses nach Scholz auch in der sittlichen und ästhetischen Erfahrung keine unerhebliche Rolle spielt.

a) So trage das sittliche Bewußtsein, wenn es mit Kant in seiner tiefsten Bedeutung erfaßt wird, „akosmistischen Charakter". Der kategorische Imperativ ist „die unter der Form des unbedingten Sollens erlebte Gegenwart des Absoluten im Menschen". Der Grund für die „eigentümliche Wesensverwandtschaft" des religiösen und sittlichen Bewußtseins liege in der „akosmistischen Qualität des ihnen eigentümlichen Erlebnisinhaltes" (S. 230 ff. 232).

Der Unterschied beider sei darin begründet, daß der religiöse Mensch unter dem „Absoluten" die Macht einer „weltunterschiedenen Realität", der sittliche Mensch darunter die „Energie einer über den Weltlauf erhabenen Idee" verstehe (S. 231).

Aus der grundsätzlichen Unterschiedlichkeit von Religion und Sittlichkeit folgt: das religiöse Ethos ist um so reiner, je mehr es vom Gottesgedanken durchdrungen ist. Das sittliche Ethos ist um so vollkommener, je mehr es sich vom Gottesgedanken befreit (S. 236).

Darin wirkt sich die These Scholz' aus, daß die Klasse der religiösen Erfahrungen eine Sonderklasse neben allen anderen sei, also auch neben der der sittlichen Erfahrungen, — statt daß die sittliche Erfahrung selbst zum Inhalt und Substrat des religiösen Erlebens wird, sie also um so vollkommener ist, je mehr sie vom Gottesgedanken durchdrungen, also theonom erfüllt wird.

b) Was das ästhetische Bewußtsein angeht, so gibt es nach Scholz „unstreitig ästhetische Erlebnisse von absoluter Gefühlsbetonung".

> Der Seligkeit Fülle, die hab ich empfunden!
> Die Schönheit besaß ich, sie hat mich gebunden,

Im Frühlingsgefolge trat herrlich sie an ...
Sie zog mich zur Erd' ab, zum Himmel hinan.
(Goethe, Pandora.)

„Erlebnisse von solcher Gefühlsbetonung sind in bezug auf ihre Gefühlsqualität von religiösen Erlebnissen kaum mehr zu unterscheiden" (S. 243 f.). Das religiöse und das ästhetische Erlebnis differieren in ihrer Stellung zur Wirklichkeitsfrage. „Der religiöse Mensch hat das stärkste Interesse an der Wirklichkeit der ihn bewegenden Tatbestände; der ästhetisch erregte Mensch steht der Realität seiner Erlebnisobjekte ganz uninteressiert gegenüber. Warum? Weil sie ihn lediglich so anziehen müssen, daß sie um ihrer selbst willen genossen werden; alles übrige ist in ästhetischer Hinsicht gleichgültig" (S. 245). —

Immerhin wird es bei einem solchen Sachverhalt, d. h. bei der Bedeutung der akosmistischen Qualität für das sittliche Bewußtsein und der intensiven Gefühlsbetontheit für das ästhetische Erleben, nicht so ganz einfach sein, jene akosmistischen und intensiv gefühlsbetonten Erlebnisse auszusondern, auf denen die spezifisch religiösen Erlebnisse aufruhen, und sie von den beiden letztgenannten reinlich abzuscheiden.

Aber, wenn Scholz auch damit recht behielte, wenn er insonderheit damit recht behielte, daß die metaphysische Realität über den spezifisch religiösen Charakter der akosmistischen Erlebnisse entscheide, im Unterschied und Gegensatz zum sittlichen und ästhetischen Erleben, dann bliebe immer noch unsere Ausgangsfrage unerledigt: wie wir nun eigentlich dazu kommen, auf die „weltunterschiedene Realität" einer bestimmten Art akosmistischer Erfahrungen die Kategorie des Göttlichen anzuwenden?

Woher stammt diese Kategorie? Und mit welchem Rechte wenden wir sie auf einen bestimmten, nicht auf jeden, akosmistischen Tatbestand an?

6. Auf diese Frage vermag Scholz nicht zu antworten.

Die Kategorie des Göttlichen muß nach ihm ebenso zufällig sein, wie das akosmistische Erlebnis selbst, wie seine intensive Gefühls- und Wertbetontheit, wie die religiöse Lebensverfassung überhaupt.

Die einen haben sie, die andern nicht. Die religiöse Frage ist, vom Menschen aus betrachtet, rein eine Angelegenheit des Apperzeptionsvermögens eines aristokratisch gesteigerten Geisteslebens. Dort blitzt sie auf, oder auch nicht. Apriorisch, d. h. wesensmäßig notwendig gehört sie nicht diesem Geistesleben an. Der Atheismus hat genau das gleiche Recht des gleichen Zufalls. Die Gott-Wirklichkeit, die die Religion meint und von der sie redet, wird mithin auch zum Zufall, der entweder in die Erscheinung tritt oder auch nicht.

Wir behaupten nun gegen Scholz, daß es der Würde Gottes widerstreitet, seine Wirklichkeit und deren Bezeugung dem „Zufall" anheimzugeben und die Religion letzten Endes dadurch zu rechtfertigen, daß man sie zur Funktion eines erhöhten Kulturbewußtseins macht. Der ganze Aufwand, den Scholz mit den Eindrücken von „akosmistischer Qualität" und dem „unvergleichlichen Wertgefühl" treibt, hilft uns nicht über den aufgedeckten Grundmangel hinweg. Diesem müssen wir zu Leibe gehen.

Gegen Scholz machen wir geltend, daß wir die Kategorie des Göttlichen nur darum anwenden können, weil wir sie a priori, d. h. ursprünglich und wesensnotwendig haben. Wir erblicken also den Fehler von Scholz gerade umgekehrt darin, daß er die Kategorie des Göttlichen ableiten will, statt sie vorauszusetzen.

Wir schärfen mit Scheler ein, daß der Vollzug des religiösen Aktes nicht in das zufällige Belieben des Menschen gestellt ist. Der religiöse Akt ist vielmehr eine „wesensnotwendige Mitgift" der menschlichen geistigen Seele. Nicht sein Vollzug, nur sein Objekt kann problematisch sein. Es besteht das „Wesensgesetz", daß jeder endliche Geist entweder an Gott oder an einen Götzen glaubt. In diesem Sinn hat jeder Mensch „notwendig" ein Glaubensgut und jeder vollzieht den Glaubensakt [1]).

Der Agnostizismus bzw. der Atheismus beruhen entweder auf Selbsttäuschung, wenn sie nicht sowohl die Gott-Wirklichkeit, als vielmehr eine Gottesvorstellung treffen wollen. In diesem Fall können sie sogar eine wichtige religiöse Funktion ausüben: nemo contra Deum nisi Deus! Oder aber, sie deuten auf Degenerierung, Entartung, Pervertierung des menschlichen

1) Vom Ewigen im Menschen, 1921, S. 559—564.

Geistes, können Sünde und Schuld sein. Die „Tatsachen", die Scholz dagegen geltend macht, fallen nicht ins Gewicht. Denn nicht auf die Tatsachen kommt es an, sondern auf ihre Deutung. Die religiöse Haltung impliziert die Deutung, wie anderswo, so auch im Punkte der religiösen Indifferenz oder des Atheismus. —

Es fragt sich indes, wie wir das religiöse Apriori, das uns instand setzt, die Kategorie des Göttlichen auf einen Tatbestand anzuwenden, näher bestimmen können.

Wir bestimmen es nicht rein rational als Vernunftidee, als Gottesidee, wie es von E. Troeltsch in seiner Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" (1905) unternommen worden ist. Troeltsch will nämlich mit der Frage nach dem religiösen Apriori „den Rückgang auf allgemeingültige, dem Denken oder der Vernunft einwohnende Begriffe" vollziehen. Das religiöse Apriori sei ein im Wesen der Vernunft liegendes Gesetz der religiösen Ideenbildung; d. h. die religiöse Ideenbildung ist vernunftnotwendig. Mit dem Aufweis des religiösen Apriori sei nun auch die Wahrheitsgeltung der Religion erwiesen. Sie beruhe „auf dem rationalen, d. h. dem apriorisch-transzendentalen Gesetzesgehalt" der Religion [1]). Nun handelt es sich aber in der Religion und deren Wahrheitsbewußtsein, wie auch Scholz ganz richtig gegen Troeltsch argumentiert, gar nicht um die Wahrheit einer „Idee", sondern um die Wahrheit einer „Wirklichkeit". Nicht die Gott-Idee, sondern die Gott-Wirklichkeit steht zur Frage, nicht ein Geltungsbewußtsein, sondern ein Wirklichkeitsbewußtsein.

Daraus ergibt sich nicht etwa, daß die Frage nach dem religiösen Apriori eine müßige ist, sondern die Aufgabe so zu fassen, daß sie ihr Ziel erreicht [2]). Das Ziel wird aber nur dann erreicht, wenn das religiöse Apriori nicht eine gesetzmäßige Ideenbildung, sondern die Wirklichkeit Gottes impliziert. Mit andern Worten: Die Gottesidee ist nur das rationale Zerfalls- und Restprodukt einer viel dichteren

1) Vgl. K. Leese, Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs, 1912, S. 161 ff.

2) Gegen Otto lassen sich analoge Einwände erheben wie gegen Troeltsch.

und wirklichkeitsgesättigteren Gottesbeziehung, nämlich der des von Gott Gehabtwerdens und des Gott-Habens.

Was das religiöse Apriori, d. h. das ursprüngliche, unableitbare, wesensnotwendige von Gott Gehabtwerden und Gott-Haben eigentlich sei, hat wiederum Scheler in den Spuren Augustins unübertrefflich als ein vom Geiste Gottes „umhegt-" und „gespeist-", „in ihm gegründet-" und „von ihm gehalten"-Sein, als ein „stetes Flüstern" in den Tiefen der Personzentren jedes endlichen Vernunftwesens, als ein „dauerndes und kontinuierliches Hereinbrechen des ewigen Lichtes in die endlichen Geister" beschrieben. „Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist also dem menschlichen Geiste — ohne daß er das Urbild selbst auf natürliche Weise zur Feststellung dieser Ebenbildlichkeit gewahren müßte — selbst eingeschrieben und zwar seinem Sein. Und dieses Sein ist selbst ... schon Wissen um sich, wenn auch nur potentielles Wissen" (S. 433 ff., 684 ff.). — Von einem solchen Stehen im Sein ist also die rationale Gottesidee nur ein allerletzter Abglanz, aber als solcher immerhin noch ein bedeutungsschweres Symptom, ein Ideogramm, ein Deutezeichen.

7. In willkommener Weise hat Wilhelm Bruhn[1]) den Begriff des Gott-Habens besonders ausgezeichnet. „In diesem Begriff läßt sich die reinste Frömmigkeit aller Zeiten zusammenfassen." „In ihm kommt zugleich das Auseinander von Objekt und Subjekt, welches dem Göttlichen die Transzendenz und alleinige Aktivität zuspricht, wie auch das Ineinander der innigsten Wesensbeziehung, kraft welcher das Subjekt die Realität in sich selber empfängt und besitzt, zum Ausdruck" (S. 49 f.).

Das Gott-Haben kennt Grade.

„Diese Grade steigen herauf vom Pol der — vermeintlichen — Gottferne bis zum anderen der — ebenso vermeintlichen — Vergottung. Niemals ist Gott dem Frommen fern, denn drinnen im ‚Seelengrund' blüht und grünt Gott mit all seiner Gottheit (Meister Eckhart), und niemals auch wird der Mensch zu Gott, denn es gibt für ihn wohl ein Vergessen, nie ein Verlassen seiner Vergänglichkeit.

1) Der Vernunftcharakter der Religion, 1921.

Er trägt das Himmelreich immer in sich, aber als Besitz, der ein Noch-nicht-Besitz ist. Bisweilen liegt es versunken auf dem tiefsten Grunde, dann dünkt er sich gottfern; bisweilen liegt es in strahlendem Sonnenschein vor ihm, dann glaubt er die Erdenschwere schon abgestreift" (S. 51).

Das Gott-Haben, das „Grade" kennt, das immer „Besitz" und „Noch-nicht-Besitz" ist, wird nun für Bruhn unter der Einwirkung Augustins zum religiösen Apriori in dem von uns gemeinten Sinn: Dem „Realbesitz" des Gott-Habens als „ein Nochnichtbesitz über sich selbst hinausweisend auf das Ziel seiner Erfüllung", entspricht die „Frömmigkeit" als „Prozeß der Realisierung". Das „Gott-Suchen" ist das „notwendige Ergebnis" des Gotthabens (S. 264). In diesem Sinn unterscheidet Bruhn geradezu zwischen „Religion" und „Frömmigkeit" (S. 278). Religion ist der „Realbesitz" des Gotthabens. „Frömmigkeit ist die bewußte Willensrichtung auf den eigenen religiösen Realbesitz. Alles, was sonst so heißt, ohne doch direkt in dieser Linie zu liegen, kann ein Zufluß zu oder ein Abfluß aus der Frömmigkeit sein, ist aber nicht diese selbst" (S. 272).

Daß der „Realbesitz" des Gotthabens aber nun wirklich als religiöses Apriori gemeint ist, erhellt aus folgender Wendung Bruhns: Das „Gottsuchen" erwacht aus dem „Gottahnen". Dieses aber, das Gottahnen, ist „das ferne Glockenklingen aus dem Reich des vorbewußten Gotthabens". „Die Frömmigkeit als bewußtes Suchen erwächst aus der unbewußten Frömmigkeit eines Realinstinktes, welcher die Stimme des verborgenen Realbesitzes ist. Und so ruht alles Ichsein und Frommsein schon in seinem ersten Anfang auf dem reinen Gnadengeschenk des alleinwirkenden Realen", das Augustin als die „gratia praeveniens", die zuvorkommende Gnade bezeichnet hat (S. 267).

Scheler und Bruhn sind die feinsinnigsten Sachwalter des religiösen Apriori in neuester Zeit. Sie schrieben beide in demselben Jahr, in dem Scholz das religiöse Apriori eindringlichst bekämpfte und die dialektische Theologie sich anschickte, es niederzuwalzen [1]).

1) Daß Tillichs Religionsphilosophie das religiöse Apriori als das Apriori impliziert, ist so selbstverständlich, daß es nur eben angemerkt zu werden braucht.

8. Das religiöse Apriori, so fassen wir zusammen, besagt also in seinem **existentiellen** Sinn, daß wir als Menschen ursprünglich und wesensnotwendig in dem unbewußten oder vorbewußten „Realbesitz" des Gott-Habens stehen. Und dieses Stehen ist ein Stehen in einer uns umhegenden und speisenden Gnade, in der wir gegründet und von der wir gehalten sind. Das Wissen um sie ist, mit Scheler zu reden, „potentielles Wissen". Alle Frömmigkeit, alles Anwenden der Kategorie des Göttlichen, beruht auf dem Aktualwerden eines latenten und potentiellen „Realbesitzes", womit nicht gesagt ist, daß dieser Realbesitz unvermehrt und unvermindert bleibt. Auch dieser muß in Nichts zerfallen, wenn er im Sein beharren will. Er ist der ewige Urstand, in dem wir stehen und mit dem wir anheben. Er ist der Ausgangspunkt aller religiösen Erfahrung. Nicht sind der Ausgangspunkt „akosmistische Erlebnisse", auf die wir die Kategorie des Göttlichen beurteilend und wertend anwenden. Der Urstand, in dem wir bereits immer schon zum voraus vor- oder unbewußt stehen, ist auch schon — in der Terminologie Scholz' geredet — „akosmistisch", ist in der Welt, aber nicht von der Welt. Dieser Urstand ist das religiöse Apriori.

Man wende nicht triumphierend ein — wir warten schon lange auf diesen Einwand —, daß alsdann die religiösen Kategorien der Offenbarung und Gnade hinfällig werden, auf deren Kontingenz Scholz und die dialektischen Theologen sich berufen, um das religiöse Apriori zu leugnen.

Nur unter der Voraussetzung des von uns aufgewiesenen Apriori sind die Begriffe „Offenbarung" und „Gnade" sinnvolle Begegnisse, und nicht bloße Zufälligkeiten, die ja auch sinnlos sein könnten. Nur dieses religiöse Apriori bewahrt die religiöse Lebensverfassung selbst davor, mit dem Atheismus in der Reihe der Zufälle zu rangieren. Nur dieses religiöse Apriori bewahrt die Religion davor, zur Funktion eines erhöhten Geist- und Kulturbewußtseins zu werden und aus diesem sich zu beglaubigen.

Man wende nicht ein, daß die religiösen Begegnisse der Offenbarung und Gnade alsdann nur ein Aktualisiertwerden dessen sein könnten, was als latenter Realbesitz, in der Sprache E. Brunners und der dialektischen Theologie zu reden, „semper et ubique"

vorhanden war. Offenbarung und Gnade besagen immer ein Neues und Schöpferisches, ein so noch nicht Dagewesenes. Aber dieses Neue ist nicht das „Ganzandere", sondern das Andere, das auch ein Ähnliches ist. Ein Begegnis als Offenbarung oder als Gnade erkennen, d. h. die Anwendung dieser Kategorien im religiösen Akt vollziehen, ist allemal — wir wagen diese paradoxe Formulierung — ein Neu-Erkennen auf Grund eines Wieder-Erkennens. Das religiöse Apriori in dem von uns definierten Sinn ist die Bedingung der Möglichkeit solchen Neu-Erkennens, dagegen nicht — gegen diese Unterstellung erheben wir Einspruch — der Behälter, aus dem das Neue der Offenbarung und Gnade eruiert werden könnte.

Ja, das religiöse Apriori ist niemals, wir erwähnten es schon kurz, das schlechthin und unveränderlich Gegebene. Es steht selbst in einem sehr labilen dynamischen Prozeß. Es steht in dem Prozeß der qualitativen Intensivierung oder der qualitativen Deteriorierung.

Jener führt zum vollbewußten Bleiben in Gott und vor Gott. Er führt, wie die alte dogmatische Schulsprache es sehr unzulänglich ausdrückt, vom posse non peccare zum non posse peccare.

Dieser führt zum religiösen Agnostizismus; zum Atheismus; ja endlich zur völligen Abstumpfung des Gefühls für das Göttliche und Heilige, zur absoluten Verdumpfung eines seelen- und geistlosen Hinbrütens; zur Exstirpierung des göttlichen Ebenbildes; zur Dämonie der Ausrodung und Ausrottung des „Urstandes", wobei selbst der Intellekt noch einen letzten, wenngleich nur nihilistischen Triumph zu feiern vermag; zum Erlöschen alles religiösen Suchens und Ahnens; zum Aufhören jeglicher Resonanz für das Göttliche.

Dies ist Sünde, und sonst nichts.

Jede Sünde ist Sünde gegen den Heiligen Geist.

Es ist eine Deteriorierung, eine religiöse Entmächtigung des Sündenbegriffs, wenn man meint: Sünde sei ein Verstoß gegen den moralischen Geist. Der moralische Geist ist meistens recht unheiliger Geist. Lassen wir also lieber die Moral aus dem Spiel, wenn wir von Sünde reden.

Auch die Sünde setzt das religiöse Apriori voraus.

Sünde ist der Akt oder der Inbegriff der Akte, mit dem der Mensch seinen Urstand des Gott-Habens und von Gott-Gehabtwerdens entwurzelt.

Erbsünde aber ist jene dunkle, unheimliche Möglichkeit schlechthin, daß der Mensch überhaupt fähig ist, derartige Akte zu vollziehen, sich an der Gnade seines Urstandes zu vergreifen, an ihr zu freveln, ja schon an ihr zu zweifeln. *Πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν* (Röm 14, 23).

9. Mit der Kritik an Scholz vollendet sich zugleich die Kritik an der dialektischen Theologie und ihrer Apotheose des Absurden.

Aller Glaube an Offenbarung ist immer wesensnotwendig Glaube auf Grund des Apriori. Auf Grund des religiösen Apriori können wir Begegnisse religiös deuten und beurteilen, können in ihnen eine Offenbarung Gottes erkennen, weil wir sie als solche sinnvoll verstehen; können die Anrede Gottes als Anrede Gottes sinnvoll vernehmen.

Der Glaube als unverstandener und unverstehbarer „Gehorsam" ist ein ebenso dürftiges Zerfalls- und Entartungsprodukt einer viel dichteren, lebendigeren und reicheren Gottesbeziehung, nämlich des Gott-Habens und von-Gott-Gehabtwerdens, wie die rationale Gottesidee. Jener und diese haben sich, vom existentiellen religiösen Apriori aus gesehen, gegenseitig nichts vorzuwerfen. Sie sind ein Nachklang und Ausklang, ein Verklingen; aber kein Urklang.

Ein Urklang dagegen ist das Plotin-Goethe-Wort, ein ewiger Richtzeiger in der Welt der Frömmigkeit:

> Wär nicht das Auge sonnenhaft,
> die Sonne könnt es nie erblicken;
> läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> wie könnt uns Göttliches entzücken.

Des „Gottes eigene Kraft", die „in uns" liegt, ist eben das, was wir das religiöse Apriori nennen.

Nur haben wir uns davor zu hüten, das religiöse Apriori lediglich als eine ideelle Funktion des subjektiven Bewußtseins zu verstehen.

Als solche hat es seine Rolle endgültig ausgespielt. Das religiöse Apriori ist existentiell gemeint als ein ursprüngliches „In-Resonanz-Stehen“[1]) des Menschen mit Gott, als ein Stehen also in einer Beziehung, die nicht das Bewußtsein, bzw. eine „Provinz“ desselben, sondern die gesamte Existenz des Menschen betrifft und beansprucht. Das religiöse Apriori ist ontologisch gemeint. Es betrifft einen Seinsbezug, und nicht etwa nur einen Bewußtseinsbezug.

Das religiöse Apriori ist daher schlechthin fundierend für alle religiösen Einzelkategorien, als da sind: Schöpfung, Erlösung, Sünde, Gnade, Offenbarung. Sie sind die Modalitäten, die Wandlungen und Abwandlungen jenes urständlichen und urtümlichen In-Resonanz-Stehens des Menschen mit Gott[2]).

Das religiöse Apriori ist daher auch fundierend für das Verständnis und die Beurteilung dessen, was Scholz Erlebnisse von akosmistischer Qualität nennt. Sie schweben nicht in der Luft als unfaßliche Zufälle, sondern sie ruhen, insofern ihnen religiöse Bedeutung zukommt, auf dem religiösen Apriori auf. Nur von diesem her können sie sinnvoll „verstanden“ werden.

1) Ich übernehme diesen Ausdruck von Fritz Heinemann.

2) Dies ist es, was uns ganz wesentlich von M. Heidegger trennt, daß wir vom homo religiosus ausgehen, und nicht vom homo faber.

Geistesgeschichtliche Betrachtung zu Bornhausens Trilogie [1]).

Von Pastor Johannes Nagel in Hamburg.

An der Frage des Idealismus scheiden sich die Geister unter den Theologen und theologischen Philosophen der Gegenwart. Auf der einen Seite richtet man oft mit fast sich überschlagender Heftigkeit das Entweder-Oder zwischen Idealismus und Christentum auf und stellt daneben etwas reichlich unbekümmert das Ende der Religion des Idealismus fest, während ein jüngstes Geschlecht unter der Einwirkung jener Ablehnungen schon von vornherein mit dem Idealismus fertig ist und sich nicht einmal die Mühe nimmt, eine wirkliche Einsicht in das Wesen dieser großen Geistesbewegung zu gewinnen.

Auf der anderen Seite ist man in ernstem Mühen um die für das rechte Verständnis der weitverzweigten und vielschichtigen Bewegung des Idealismus wesentliche Grundeinsicht zu der Erkenntnis gelangt, vor welche besondere und bedeutende Aufgabe der Idealismus bei den gewaltigen Strukturveränderungen des neuen Weltbildes im 18. Jahrhundert gestellt war. Man erkannte zugleich die bedeutende Art, wie der Idealismus diese Aufgabe mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu lösen suchte, und konnte sich der Einsicht nicht entziehen, daß es sich in der Grundlegung des deutschen Idealismus um dasselbe große geistige Ringen handelte, in dem wir trotz aller Wandlungen der Zeit und alles Zudringens und Eindringens neuer Lebensformen noch gegenwärtig stehen. Aber sind es auch im Grunde dieselben Fragen, um deren Beantwortung das heutige Geschlecht zu ringen hat, so vollzieht sich das geistige Leben der Gegenwart doch

1) Der Erlöser 1927, 270 S., 5.—, geb. 7.— Mk. Die Offenbarung 1928, 300 S., 10.—, geb. 12.— Mk. Schöpfung 1930, 270 S., 10.—, geb. 12.— Mk.

in einem anderen Abschnitt des Kampfes. Darum können die Antworten, die der Idealismus einst zu geben versuchte, nicht genügen. In dieser Erkenntnis sucht man auch auf der Seite derer, die auf dem Boden der idealistischen Geisteswelt stehen, neue Wege; aber nicht in der Loslösung von der großen idealistischen Vergangenheit, sondern in der Durchdringung ihrer Tiefe, in enger Verknüpfung mit ihrer Geisteshaltung und in der Richtung, die sie gewiesen hat. Kurzum: man sucht ihren Weg *zu Ende* zu gehen.

Das ist in großangelegten Versuchen bisher nur auf getrennten Gebieten geschehen: Die Philosophie verarbeitete die idealistischen Grundeinsichten der philosophischen Entwicklung von Kant bis Hegel und setzte sie im Kampf gegen das positivistische Denken ein. Die Theologie schöpfte aus dem reichen idealistischen Erbe Schleiermachers, das ihr die Fragen auch für den Geisteswandel einer neuen Zeit stellte und im großen auch meist die Richtung der Beantwortung wies. Die Kreise philosophischen und theologischen idealistischen Denkens überschnitten sich naturgemäß mannigfach; aber zu einer völligen gegenseitigen Durchdringung kam es nur vereinzelt, etwa in Troeltschs Arbeiten. Und auch die ganze große idealistische Welt der Kunst wirkte meist *neben* den Gebieten der Philosophie und Theologie fort. Nur Dilthey führte die Dichtung des Idealismus in großem Zusammenhang in seine philosophische Gedankenarbeit mit ein und ließ so mehr als die rein philosophischen und theologischen Idealisten die *Gesamtgestalt* des Idealismus in seiner Zeit lebendig werden.

Nun erscheint in *Karl Bornhausen* ein Denker, der alle drei Gebiete der idealistischen Geistesepoche — das der Theologie wie das der Philosophie und auch das der künstlerischen Gestaltung — als ein Kenner gründlich beherrscht und auf diesem Boden stehend an der großen Aufgabe, die Kräfte des Idealismus für die Gegenwart fruchtbar zu machen, in hellem Vertrauen und freudigem Einsetzen seines Wissens und Bekennens mitarbeitet. Die umfassende Weite des Wissens um seinen Gegenstand befähigt ihn, ein Werk zu gestalten, in dem die Geisteswelt des Idealismus ganz anders, als wir es sonst gewöhnt sind, in komplexer Erscheinung für die Gegenwart deutlich und wirksam wird.

Um zunächst einmal einen ganz allgemeinen Eindruck festzulegen: es tut sich in dem Werk dem Leser eine seltene geistige Weite auf. Bald redet der Historiker, der die geschichtlichen Zusammenhänge in ihrem Beziehungsreichtum erspäht, bald der Ästhetiker, der den Werken künstlerischer Gestaltung in feinsinnigem Verstehen ihren letzten Offenbarungssinn abzulauschen weiß, bald der Philosoph, der ohne Einschränkung auf rein systematische Gedankengänge und Begriffsformulierungen doch mit starker denkmäßiger Durchdringung der Fragenkomplexe alles den übergreifenden Grundgedanken einordnet, und vor allem der Theologe, dem das Problem der Religion nicht eins unter anderen ist, sondern das Zentrum, um das sein Fühlen, Denken und Wollen kreist. Dazu sprengt das Werk trotz ausgeprägter fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit durch die Form der Darstellung durchaus den Rahmen sonstiger theologischer, philosophischer und künstlerischer Literatur. Es bietet auf keinem dieser Gebiete das, was wir sonst gewöhnt sind, so selbstverständlich es das Fachwissenschaftliche aller Art oft mit erstaunlicher und kenntnisreicher Treue zeichnet und verarbeitet. Es hat durchaus seine eigene Form, die manchen wissensbeladenen Zünftigen befremden, wenn nicht ärgern, den geisteshungrigen und -fähigen Unbefangenen im Gegenteil anziehen und bereichern wird.

Daß es sich um ein „bedeutendes" Werk handelt, wird dem Leser schnell bewußt. Über seine „Bedeutung" aber werden die Meinungen auseinandergehen. Wer keine innere Beziehung zu B.s eigenartiger Geistesform hat, dem wird sie schwer aufgehen. Er wird an Einzelheiten Anstoß nehmen, wird vieles eigenwillig und wohl auch unnötig schroff herausgekehrt finden. Manch einer wird auch den Wärmegrad des Temperamentes, das hier spricht, nicht recht ertragen und, indem er diese Geistesart an dem gewohnten Maßstab nüchterner und trockener wissenschaftlicher Sachlichkeit, wie sie Vorschrift scheint, mißt, zu einer Ablehnung dieser Darstellungsform gelangen. Aber all solche Vorhalte treffen nicht den Kern der Bedeutung dessen, was Bornhausen bietet; sie greifen an dem Besten vorbei. Dieses geht nämlich erst dem auf, der an den bloßen Einzelheiten vorbei dem Eigentlichen lauscht, was der Verfasser zu sagen hat. Das aber ist nicht zu haben, ohne daß man den lebendigen Menschen spürt, der

hinter dem allen steht und der aus jedem Worte selber spricht. Es ist alles Bekenntnis in diesem Werk; und Bekenntnis eines, der in aller nüchternen Sachlichkeit als Wissenschaftler die ungemein weiten und vielschichtigen Gebiete seines Forschens sorgsam durchgrub, was er fand dann aber immer in innerste Berührung mit seiner leidenschaftlichen Seele brachte und es von daher sozusagen innerlich durchglühen ließ. Man mag das nun als einen für wissenschaftliche Zwecke ungeeigneten „Subjektivismus" bezeichnen und abwerten; man verkenne aber nicht, daß das Beste der Menschheit von solcher, auf edler Sachlichkeit aufgebauten und auf reine Hochwerte gerichteten Leidenschaft menschlichen Subjektlebens geschenkt worden ist.

Wie durchaus eigenartig Bornhausen arbeitet, dafür ist schon der Aufriß des Werkes bezeichnend. Und hier bereits beginnt das Mißverständnis unter den Lesern. Nach Erscheinen der ersten beiden Bände des dreiteiligen Werkes meinte man in ihnen eine Art Religionsphilosophie sehen zu sollen. Der stark philosophische Einschlag in der Gedankenarbeit der Bücher, der in der grundsätzlich tief philosophisch eingestellten Geistesart des Verfassers begründet ist, verleitete zu jener Auffassung. Tatsächlich will der Verfasser mit den ersten beiden Bänden etwa das bieten, was man in der althergebrachten Form als ersten und zweiten Teil der Dogmatik zu bringen pflegte: die dogmatische Prinzipienlehre und die sogenannte „Spezielle Dogmatik". An dieser Erkenntnis hinderte wiederum die ungewohnte und befremdende Umordnung der Teile, die Bornhausen wählte, indem er den grundlegenden Teil von der ersten vorbereitenden Stelle an die zweite rückte und umgekehrt den üblichen aufbauenden Teil an die erste. Im dritten Bande: „Schöpfung" erst bietet er dann eine Religionsphilosophie in seinem Sinne.

Er bricht bewußt „mit der erschlafften Problemfolge dogmatischer Gewohnheit" und kann sich damit auf den berufen, dessen Gottes- und Vaterlandsliebe der dritte Band des Werkes gewidmet ist: Friedrich Schleiermacher. Von ihm kann Bornhausen sagen, daß er für seine Zeit dasselbe getan habe in der Erkenntnis, daß „Christen zwar keine neuen Glaubensgedanken haben, daß sie aber die überlieferten frommen Vorstellungen durch Neuordnung und Neuformung brauchbarer und lebendiger für die Gegenwart gestalten

können". Das ist im letzten Grunde der Sinn der ganzen Bornhausenschen Arbeit. So gestaltet er die Anlage seines Werkes losgelöst von aller herkömmlichen Form so, wie es den geistigen Notwendigkeiten der Gegenwart nach seiner Auffassung entspricht, und vor allem wie er als einer, der den Pulsschlag des Gegenwartslebens selbst spürt und aus ihm lebt, Religion und Christentum als weltüberwindende Macht erfährt. Da ist es durchaus bezeichnend, daß „der Erlöser" am Anfang steht als der Grundpfeiler, der alles christliche Sein trägt. Grundlegung ist eben nicht die menschliche Besinnung über das Problem einer wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Glaubenslehre, sondern die geschichtliche Tatsache des „Erlösers", an dem sich alles christliche Glaubensleben entzündet, ungeachtet der Probleme, die für das menschliche Denken aus der überrationalen Tatsache dieses Glaubens aufsteigen. Das erste ist der Erlöserglaube. Die Besinnung auf das Verhältnis dieses Glaubens zu den Problemen des Denkens, des menschlichen Erkennens, der Apologetik usw. hat dem erst zu folgen. Der einheitliche Mittelpunkt aber, um den eine solche Besinnung sich sinngemäß bewegen muß, ist die Feststellung des christlichen Offenbarungsbegriffs. Daher folgt als zweiter Teil: die Offenbarung. Der dritte Teil: „Schöpfung" bedeutet dann vom Erlöserglauben als Mittelpunkt aus gesehen die äußerste Peripherie. Er ist recht eigentlich Religionsphilosophie. Und als solche religiöse Geschichtsphilosophie. Damit ist wiederum ein Charakteristisches für das Gesamtwerk bezeichnet. Bornhausen weiß und bekennt sich mitten in dem antigeschichtlichen Strom der Gegenwart als starkwilliger Kämpfer gegen jede Art von Entwertung der Geschichte, wie sie heute weithin namentlich auf dem Boden theologischen Denkens üblich ist. Ihm lebt der Geist des Schöpfers in der Geistesgeschichte der Menschheit. Die Geschichte des Religionsgeistes der Menschheit ist ihm prinzipielle Neuerscheinung, d. h. „Schöpfung". So rechtfertigt sich der Titel dieser Religions- und Geschichtsphilosophie.

Und damit leuchtet zugleich der innere Zusammenhang des Ganzen auf. Bleiben wir bei dem vorher gebrauchten Bilde, in dem der letzte Band mit seiner Geschichtsphilosophie vom Inhalt des ersten als Mittelpunkt aus als Peripherie erschien, so steht der Mittelpunkt mit

der Peripherie in innerlich bedingtem Zusammenhang, und jeder Punkt des Umkreises hat sein Recht vom Mittelpunkt aus. Dieser Mittelpunkt aber ist der Erlöser als geschichtliche Erscheinung und Persönlichkeit. Das ganze Werk ist einheitlich verfaßt in dem einen Erkennen und Bekennen, daß Gott, seine Erlösungsoffenbarung, seine Schöpfung für Menschen nur zu haben ist innerhalb der Grenzen geschichtlichen Seins, der Unendliche nur im Endlichen, der Unbedingte nur im Bedingten.

Durch eine genauere Wiedergabe des Einzelinhalts würde das Charakteristische des Werkes nur verhüllt. Nicht das, was Gelehrtenarbeit hier an ungemein vielseitiger Stoffülle, in der auch der Fachmann eine Menge von bedeutendem Neuen, so noch nicht Geschautem findet, zusammengetragen hat, stellt den eigentlichen Wert dar, sondern die Art, wie hier alles gelehrte Material immer wieder auf die leitenden Grundgedanken und -forderungen bezogen wird. Darum gruppiert man besser um die Leitideen der einzelnen Bücher und sucht sie aus größerem geistesgeschichtlichem Zusammenhang zu verstehen.

1. Christusidee oder geschichtliche Jesuspersönlichkeit? — Idee und geschichtliche Persönlichkeit haben im europäischen Bewußtsein immerdar um die geistesgeschichtliche Vorherrschaft gerungen. Immer wieder ist dies die Frage, ob man das schöpferische Leben der Geschichte begründet sieht in geschichtsloser Idee oder in den schöpferischen Kräften einer menschlichen Persönlichkeit.

Es ist nicht ohne Reiz, zu beobachten, wie im Laufe der europäischen Geistesgeschichte bald die Idee, bald die Persönlichkeit als das Bestimmende und Bewegende des geschichtlichen Geschehens in den Vordergrund gerückt und gewertet wird. Es ist etwa — um bei dem zeitlich Näherliegenden zu bleiben — bekannt, wie innerhalb des deutschen Idealismus Fichte und Hegel sich beide entschlossen für die Geltung und Wirksamkeit der Idee einsetzten — der erste in seiner „Lehre vom Genius", der zweite in seiner Anschauung von der „List der Idee". Wenn beide Denker das Verhältnis des Menschen zur Idee auch verschieden zu erfassen suchen, so stimmen sie doch darin überein, daß sie einen bewegenden Anteil der Person am geschicht-

lichen Geschehen streng genommen ausschalten. Alles ist in einer überpersönlichen, notwendig sich durchsetzenden Idee begründet. Der Mensch ist nur der Ort, an dem sie sich vollzieht. Was von menschlicher Eigenheit mit dem Ideenhaften sich verbindet, ist und bleibt in der Wirkung unwesentlich.

Die Einzelanwendung solcher Auffassung auf die Religionsgeschichte hat dann naturgemäß eine besondere Bedeutung für die Deutung des Christentums gewonnen. Hegel läßt in seiner Religionsphilosophie von seiner ideengeschichtlichen Einstellung aus die Geschichte Jesu als „Explikation" Gottes, d. h. als Darstellung ewiger Ideen in der Form von geschichtlichen Tatsachen erscheinen. Und nicht diese der Vergangenheit angehörigen geschichtlichen Tatsachen, sondern die unabhängig von ihnen geltenden Wahrheiten sind nach ihm Kern und Wesen christlicher Religion. „Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist tut, ist keine Historie." Von da aus war es nur noch ein Schritt zur Zerstörung der geschichtlichen Grundlage des Christentums überhaupt, wie sie in David Fr. Strauß geschah. Was übrig blieb, war nur noch die religiös-philosophische Idee, die nicht in der schöpferischen Kraft einer wirklichen geschichtlichen Persönlichkeit, wie der Jesu Christi, sich verwirklicht, sondern in der Fülle und Gesamtheit der Individuen, in denen sie sich individualisiert und schließlich zum reinen Gedankenbilde der menschlichen Phantasie wird.

Wie sehr durch die ganze erste Hälfte des 19. Jhd.s die Idee in der geistesgeschichtlichen Wertung den Vorrang hat, erweist sich in der Tatsache, daß Herders Geschichtsbetrachtung, welche die geschichtliche Persönlichkeit als bewegende Macht zu werten weiß und in Jesus Christus gipfeln läßt, in seiner und der folgenden Zeit wenig genutzt wird. Selbst die hohe Verehrung, die Goethe Herder zollt, öffnet dem Jüngeren nicht das rechte Verständnis für dessen Wertung der Geschichte und der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Den Denkern der Romantik aber ging solche Geschichtsbetrachtung gänzlich verloren. Selbst Schleiermacher gewinnt sie erst in seiner späteren Zeit. Und auch in der Folgezeit hat sie sich gegen die positivistische Denkart, die sich die Ideenphilosophie auf ihre Weise

ancignete, zunächst nicht durchsetzen können. Aber sie hat nicht aufgehört, sich geltend zu machen und um ihr Recht zu ringen. In den Zeiten der Romantik bleibt sie etwa in Dichtern wie Novalis und Hölderlin erhalten. Sie ringt durchs ganze 19. Jhd. hin etwa in Diltheys Bemühungen um den Begriff des „historischen Verstehens" oder im historischen Methodenstreit des beginnenden 20. Jhd.s bis zu Troeltschs großangelegter Geschichtsphilosophie um ihre Anerkennung. Lebendige Personen erscheinen hier als Träger des geschichtlichen Schaffens, das an jedem Punkte durchsetzt ist mit persönlichen Entscheidungen von Menschen, die damit etwas von ihrer besonderen Art in die Geschichte hineintragen — Einmaliges, das aller Ableitung und alles Begreifenwollens spottet und sich in Gesetze nicht bannen läßt. Es sind diese individuellen Erscheinungen nach Troeltsch „aus den transzendenten Tiefen der Geschichte aufsteigende Neuschöpfungen", die sehr wohl bleibende und absolute Werte und Wahrheiten darstellen können. Was die Anwendung dieses neu gewonnenen Geschichtsverständnisses auf die Religionsgeschichte, im besonderen auf die christliche Religion und hier für die Wertung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi bedeutet, ist klar. Und gerade auf diesem christlich-religiösen Gebiet gewinnt denn auch die geschichtliche Forscherarbeit um die Jahrhundertwende ihre großen Erfolge und ihre besondere Bedeutung.

Nun aber geschieht das Eigenartige: Kaum hat die Wertung der Persönlichkeit als schöpferischer Gestaltungsmacht im geschichtlichen Geschehen sich Anerkennung gewonnen, da versucht man sie wieder zu entwerten. Der Kampf gegen den „Historismus" setzt ein. Geschichtstatsachen werden wieder als rein „zufällige Wahrheiten" gewertet. Die geschichtliche Existenzform eines Personenlebens soll belanglos, das Wirksame in der geschichtlichen Bewegung ein über allem „Subjektiven" Erhabenes, sogenanntes „Objektives" sein. Auf das religiöse Gebiet übertragen bedeutet das, daß die religiösen Stifterpersönlichkeiten keine konstitutive Bedeutung haben; sie bezeichnen vielmehr lediglich den Ort, in dem sich erstmalig eine aus sich selbst wirkende religiöse Idee vollzieht, die auch in eigener Gewalt in die Zukunft weiterwirkt.

Als Symptom für diese Geisteslage erscheint ein Anschwellen der

philosophischen bzw. religionsphilosophischen Literatur gegenüber der geschichtlichen. Die historische Theologie aber, von dem Zweifel befallen, ob denn das Christentum als geschichtlich begründete Religion noch eine Daseinberechtigung haben könne, sieht in symbolischer Deutung der Person Jesu Christi die Zuflucht. Dessen Existenz ist ihr zwar nicht zweifelhaft, seine geschichtliche Existenzform aber gleichgültig geworden. Die historischen Fragwürdigkeiten der Personengestalt Jesu sollen durch die geistige Wirklichkeit „des Christus" angeblich ersetzt werden.

An dieser Stelle der Entwicklung tritt Bornhausens „Erlöser" in das geistige Ringen ein und verkündet mit lebendiger persönlicher Anteilnahme am Heilssuchen der Zeit und mit starkem Überzeugungswillen die These: der Streit, ob Idee oder Person in der Religion wirken, ist eine irrige Fragestellung. Geschichtliche Religionen haben immer Ideen und Personen in völlig untrennbarem Gemenge. Die Religion aber, die den Erlöser zum Ausgang ihrer Kraft und ihres Lebens macht, erkennt, daß in dem Gemenge von Idee und geschichtlicher Menschengestalt das zweite Moment sieghaft und ausschlaggebend ist. Die lebendige Gestalt Jesu setzt sich immer wieder mit und oft gegen die Ideen der Zeitgeschichte und ihre Zerfahrenheiten durch. Logik, Ethik, Ästhetik mögen Ideenwerte pflegen. In der christlichen Religion erlischt das Vertrauen auf das Eigenleben der Ideen. Denn in der Erlösungsreligion des Christentums ist jedenfalls das Bewegende und — Erlösende nicht eine Erlösungsidee, sondern *der Erlöser*.

Das ist in scharfer Zuspitzung der mit lebendiger Wärme und gegen die Bestreiter[1]) leidenschaftlich verteidigte, alle vielseitigen Einzelausführungen tragende Grundgedanke des ersten Bandes.

Dem Verfasser ist es dabei als frommem Menschen selbstverständlich, daß das Zentrum alles Glaubens der als „übergeschichtliche" Macht, als schlechthin „Objektives", „Wesentliches", „Absolutes" wirkende Gott ist. Er zweifelt auch nicht, daß Jesu Glaube welt- und geschichtsüberlegen war. Diese Voraussetzungen sind ihm so selbstverständlich, daß er es nicht für begründet hält, darüber tiefgründige

1) D. h. gegen „Scholastik und Aufklärung, Orthodoxie und Liberalismus, Rationalismus und Mystik", S. 207.

Erörterungen anzustellen. Der heute vielfach aufgebotene Eifer für eine Sache, die für den Glauben gar nicht fraglich ist, erscheint ihm, wie er andeutet, unfromm, überflüssig, zeitraubend — komisch. Aber ihm gilt es allerdings als ein Zeitwahn, daß man das Ewige, auf das sich der Glaube bezieht, je anders haben könne, denn in menschlich-geschichtlicher Gestalt. Es ist und bleibt die Paradoxie der Religion, daß das Ewig-Objektive nur innerhalb der Endlichkeit geschichtlichen Lebens zu den Menschen kommen kann. Lösungen des Intellekts gibt es hier nicht. Aber jene Tatsache steht als erfahrbare Wirklichkeit unter uns, sobald Jesus Christus in seiner geschichtlichen Gestalt einer Menschenseele zum „Erlöser" wird. Erlösung als Gnade im christlichen Sinn wird in diesem Falle nicht durch irgendwelchen immanenten Geschichtsablauf, sondern durch einen transzendenten Eingriff von Gott her; sonst stünde man ja außerhalb wahrer Religion. Aber das heißt nicht — *jenseits* der Geschichte, sondern gerade *in* ihrem lebendigen Fluß, im Bewußtsein des metaphysischen Moments im eigenen und fremden menschlich-geschichtlichen Leben, in der Begegnung mit Gott, der als Herr der Geschichte unbegreiflich aber tatsächlich durch die Geschichte hindurchwirkt. Da wird der deus absconditus soweit zum deus revelatus, als er sich offenbaren will. So und nicht anders ist er zu haben. So und nicht anders steht er in einem menschlichen Subjekt, d. h. geschichtlich unter uns in dem Erlöser Jesus Christus. Der ist der Erlöser in christlichem Sinne, weil er in der Geschichte die Gnade Gottes wirksam und dauernd darbietet: „Der evangelische Glaube an die geschichtliche Wirklichkeit des Erlösers ist nicht geistreich, nicht universal, nicht objektiv, logisch und wissenschaftlich. Aber er *erlöst*. Mehr hat er nicht zu leisten."

Schon das Gesagte macht deutlich, wie unberechtigt es wäre, wenn man an diesem Buch als für eine überwundene und verlorene Sache kämpfend achtlos vorüberginge. Es hat unserem Geschlecht schon darum etwas Beachtliches zu sagen, weil es als ein mächtiges Bekenntnis wirkt, in dem sich die ungemeine Wirklichkeitskraft einer Erlösung durch den geschichtlichen Jesus Christus bezeugt. Aber der *Sinn* des in Jesus Christus geschichtlich Geschehenen und in Jesu Personenleben geschichtlich Wirkenden lebt durch die Geschichte hin mit unwiderstehlicher Gewalt bis ins Leben und Erleben des

Verfassers hinein. Und es bricht in so lebendiger Glut zwischen allen gelehrten, philosophischen, theologischen, ethischen und ästhetischen Ausführungen durch, daß auch der Gegenwartsmensch bei all seinem Zweifel an der Geschichte zum mindesten nicht an der Tatsache vorbei kann: es gibt Erlösung durch den geschichtlichen Christus mitten in einer geschichtsmüden Gegenwart. Freilich, Bornhausen selbst geht über diese Feststellung eines tatsächlichen Vorhandenseins solcher Erlösung hinaus. Er gibt zu, daß die östliche Menschheit in überzeitlichen Gedanken und Formen irgendwie Erlösung haben mag. Aber die europäische Christenheit muß sich unter das Schicksal beugen, daß die ihr zukommende Erlösung innerhalb der Geschichte nur durch den geschichtlichen Erlöser wirklich und tatsächlich ist.

Doch auch abgesehen von dieser Hauptwirkung der Darstellung ist es fesselnd genug, zu verfolgen, wie der Verfasser das Problem des Erlösers in seinen verschiedenartigen Ausprägungen im Hellenismus, im Judentum und in den vorderasiatischen Religionen verfolgt. Es werden da manche neue Erkenntnisse gewonnen, bisher unbekannte Beziehungen aufgedeckt und weite Perspektiven eröffnet. Eine Philosophie der Erlöservorstellung läßt die verschiedenartigen Formen, welche die Erlöservorstellung im Christentum zum Teil unter der Nachwirkung der antiken Heilandsidee annahm, klar hervortreten und führt in geschichtsphilosophischer Betrachtung bei aller Anerkennung der anderen im Christentum wirkenden Erlösertypen, zu der Erkenntnis, daß ohne die letzte Form des Erlösers als des historischen Herrn die anderen Formen sich in allgemeine Religionsgeschichte verlaufen.

Im letzten Teile, der die Gewalt des geschichtlichen Erlösers auf den Christenglauben in Männern wie Zinzendorf, Herder, Schleiermacher, Wilh. Herrmann und Vertretern der deutschen Gegenwart vorführt, um dann in ständiger Auseinandersetzung mit den Verfechtern einer unhistorischen Erlösungsidee, Mystik und Eschatologie zur Höhe zu führen, wird Gedanke und Sprache immer mehr zum Bekenntnis. Dieses richtet sich endlich bei der Deutung des Symbols geschichtlicher Erlösung zu der Erkenntnis auf, daß unter dem, was Jesus Christus als geschichtlicher Erlöser war, alle körperliche und geistige Qual dem Erdenwanderer und -kämpfer tragbar

und — Gnade wird. „Noch brennt das Feuer der Erlösung; noch steht mitten in unserem geschichtlich-zeitlichen Dasein unwandelbar segnend der Erlöser Jesus Christus — unser Herr!“ —

Über Einzelheiten in den Ausführungen dieses Gedankenaufbaues werden die Meinungen naturgemäß auseinandergehen können. Aber das sind Fassadenmöglichkeiten, die die Struktur des Baues an sich nicht betreffen. Auf sie gehe ich deshalb absichtlich hier nicht ein. Als einem, der in der Nachfolge Troeltschs die geschichtsphilosophische Stellung Bornhausens teilt und dessen christlich-religiöse Erlöserauffassung in ihrer grundsätzlichen Art aus eigenem Erfahren als die eigene anerkennt, liegt es mir aber an, einen Irrtum solcher abzuweisen, denen unter dem Eindruck bestimmter Gegenwartsparolen und der Tatsache, daß zugunsten des großen Hauptanliegens in Bornhausens Buch manches gerade ihnen Wertvolle nicht genügend zur Geltung komme, die eigentliche Bedeutung des Buches verhüllt werden könnte.

Man hat das Eingehen auf die geschichts-kritische Problematik vermißt. Ihre Not werde nicht empfunden. Das Eschatologische erscheine im Jesusbilde Bornhausens höchstens als zufälliger Nebenumstand oder fehle ganz. Jesus werde im Lichte des deutschen klassischen Idealismus gesehen, d. h. im Sinne der „Humanität“. Dieser problemlose Jesus bereite zu wenig Anstoß. Ein solch „erträglicher“ Jesus sei — unerträglich [1]).

Solches Urteil verkennt, was die historische Jesuspersönlichkeit Bornhausen im Tiefsten bedeutet. Ich glaube seinem Buche aus dem Zentrum seines Erlebens abzufühlen, was Jesus inmitten aller zeitgeschichtlichen Bedingtheiten in der Originalität seiner individuell geschichtlichen Überbedingtheit dem Verfasser ist: nicht ein bloßer „Offenbarer“ und ein „Symbol“, nicht eine Autorität der Erkenntnis, sondern eine solche des Willens, der in der Unbedingtheit seiner Gotteserfahrung gründet. In diesem Willen ruht das primäre und weiter nicht erklärliche Wesen dieser Persönlichkeit. Das Eschatologische aber ist dabei nicht, wie man Bornhausen mißverstanden hat, etwas zeitgeschichtlich Unwesentliches. Es ist in seiner

1) Siehe Rudolf Paulus in Die Christl. Welt 42. Jahrg. Nr. 17 Sp. 794/5 und Werner Schultz ebenda 43. Jahrg. Nr. 3 Sp. 110.

Wunderhaftigkeit vielmehr die zeitgeschichtlich durchaus nicht nebensächliche, sondern notwendige Form, an der die unableitbare Originalität der Jesuspersönlichkeit erst emporwächst und sich auswirkt. Bornhausen unterschreibt ausdrücklich den von ihm als „tief geschichtsphilosophisch" bezeichneten Sinn der Worte von M. Dibelius: „Jesus ist nicht unter Menschen gegangen, weil er mehr Humanität hatte als der Täufer, sondern weil schöpferische Kräfte in ihm wirkten. Die aktuelle Zuspitzung der Sendung Jesu durch den Endglauben ist auch eine persönliche Zuspitzung auf den Gedanken selbst hin. Der Mann, der in diesem höchsten kritischen Augenblick nicht nur Botschaft vor die Menschen bringt, sondern unter die Menschen gesandt wird, trägt nicht nur mit seinem Wort, sondern mit seiner Person die Verantwortung dieser kosmischen Stunde" (Bornhausen, Der Erlöser, S. 211. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 44). Wogegen Bornhausen in bezug auf diese Worte Einwand erhebt, das ist die übliche Verschiebung dieser von ihm anerkannten Gedanken in scheinbar transzendente Gebiete, als könne man den Begriff der „Humanität" dem der „Schöpfung" entgegensetzen, wie es aus dem ersten Satze des angeführten Dibeliusschen Zitates geschlossen werden könnte. Hier liegt das allgemeine Mißverständnis bei manchem Kritiker Bornhausens. Der Humanitätsbegriff wird nicht so erfaßt, wie ihn Bornhausen versteht, nämlich als Bezeichnung des Aufbaus der menschlichen Geistesgeschichte, die immer auch Auswirkung im Menschentum lebendiger schöpferischer Kräfte ist; er wird vielmehr abgeflacht zu einem Ausdruck rein zeitbedingter, relativer menschlicher Möglichkeiten. So platt macht sich der Humanitätsbegriff doch auch nur scheinbar bei den Klassikern des deutschen Idealismus geltend. „Humanität" und „Schöpfung" sind im Sinne des deutschen Idealismus keine Gegensätze, als müßte die Humanität für das Menschlich-Bedingte-Zeitliche, das Schöpferische für das Göttlich-Unbedingt-Ewige in Anspruch genommen werden; denn das ist ja im Anschluß an Schelling die These: in der geschichtlichen Schöpfung ist die Ewigkeit zur Verwirklichung im Augenblick gekommen. Der Geist der Schöpfung ist zeitlich gegenwärtig unter Menschen in der Humanität. Einen anderen Schöpfungsbegriff als

den der Humanitätsgeschichte kann der Mensch nicht denken. Die Schöpfung von Himmel und Erde und Mensch ist „extrem human"; daher ist auch mit „höchstem kritischen Augenblick" und „kosmischer Stunde" gar nichts Übergeschichtliches und Übermenschliches gesagt. Dieses offenbart sich vielmehr durchaus an der humanen Sphäre.

Damit ist nun aber wahrlich nicht gesagt, daß die Geltung solcher Art „Humanität" aller geschichtskritischen Problematik überhöhe und das Lebensbild eines sonnigen, hellenischen, „humanen" Jesus schaffe, in dem das „Dämonische" nicht zu seinem Rechte käme. Ich empfinde diesen geschichtlichen Jesus Bornhausens als aus den irrationalen Tiefen der Geschichte aufsteigende Neuschöpfung von letzlich unerklärlicher Art, in der das Grauen, das um Gott lagert, wohl wittert und dunkelt. Es wird freilich von dem allen nicht viel *geredet*, wie es heute üblich ist. Das aber ist gerade das Zeichen, daß der Weg durch die Entzweiung gefunden und Jesus wirklich zum Erlöser geworden ist. In der Auflösung jeder Disharmonie zur Harmonie ist diese das Vorherrschende, während die Disharmonie im Bewußtsein nur noch nachklingt. Daß aber der Erlöser selbst durch die Schrecken der Erlösungsnot hindurch mußte, ehe er zum Erlöser werden konnte — das muß dem, der die Erlösungsoffenbarung im menschlich-geschichtlichen Personenleben Jesu geschehen sein läßt, überhaupt dem frommen Christen so selbstverständlich sein, daß ihm nicht in den Sinn kommen kann, das zu betonen, und so dem Vorwurf zu entgehen, er bilde einen sonnigen, hellenischen Jesus ab. Man prüfe das Gesagte etwa an dem Schlußkapitel des „Erlöser": „Das Symbol der geschichtlichen Erlösung." Im übrigen ist Erlösung eben — *Erlösung* und „Grund ewiger *Freude*".

Eins ist mir an dem „Erlöser" Bornhausens jedenfalls wieder recht deutlich geworden: daß der im Geist des deutschen Idealismus lebende sogenannte „Neuprotestantismus" ebensowenig mit den heute gültigen Formeln einer sogenannten „dialektischen" Theologie wie mit denen einer hinter uns liegenden Orthodoxie leichthin vernichtet und gerichtet werden kann. Die Wahrheit Gottes ist wahrhaftig umfassender als menschliche Meinung es oft zulassen möchte; ja so groß, daß sie selbst in den Formen einer neuprotestantischen Denkweise, selbst in der Gestalt eines verrufenen Historismus sich

durchsetzen und Jesus sogar als historische Persönlichkeit und aller Ideenweisheit zum Trotz dennoch als „Erlöser" erfahren lassen kann. Man lese bei Bornhausen selbst nach, mit welch prachtvoller Sicherheit er auch das christgläubige Geschlecht unserer Tage eingereiht weiß in den großen Gnadenzusammenhang, der in der Geschichte Jesu begann und über Luther durch eine „Wolke von Zeugen" hindurch bis in die Gegenwart — selbst eine neuprotestantische — reicht. Hier wird klar, wie wenig ein Vorgang wie die Erlösung sich doch eigentlich durch Theorie oder Theologie erfassen läßt. „Erlösung" soll und muß „erlösen", wenn sie sein will, was sie sagt. Und wenn der Verfasser auf dem Wege geschichtsphilosophischer Betrachtung, ob man ihm nun auf all seinen Haupt- und Seitengängen folgen mag oder nicht, zur Anerkennung des metaphysischen Gehalts im geschichtlichen Personenleben überhaupt, im besonderen aber zu dem Punkte gelangt, wo das Überwältigende des geschichtlichen Personenlebens Jesu Christi eine Menschenseele bezwingt, so ist er dahin gekommen, wo er mit Recht urteilen kann: Mehr ist nicht zu leisten.

2. Offenbarung. — Rationaler Pragmatismus hat den Gedanken vertreten: Wenn Gott nicht wäre, so müßte man ihn erfinden. Echte Religion antwortet dem: Man kann Gott nicht erfinden, wenn es keine Offenbarung gäbe. Denn alle echte Religion gründet in Offenbarung.

Damit ist zugleich zum Ausdruck gebracht, daß eine theoretische Ableitung der Religion, d. h. ihre Zurückführung auf primitive, urmenschliche und populäre Metaphysik des nicht geschulten menschlichen Denkens oder auch ihre Darstellung als Surrogat oder Vorstufe der Wissenschaft, wie selbst bei Hegel, dem Wesen echter Religion nicht entspricht. Ebensowenig freilich die praktische Ableitung der Religion, d. h. ihre Entstehung aus rein menschlichen Urgefühlen wie Furcht und Hoffnung und den Wunschvorstellungen, die in solchen Gefühlen gründen und das Bild erwünschter und darum erdachter göttlicher Gewalten in die objektive Welt projiziert hätten (L. Feuerbach).

Aber überhaupt jederlei Begründung der Religion lediglich in menschlichen Bewußtseinszuständen oder -notwendigkeiten wird mit der Behauptung, Religion gründe in Offenbarung, abgelehnt. Denn

eben dies will jene Behauptung ja doch sagen, daß sich echte Religion nur da findet, wo ein Jenseits im Diesseits bemerkbar wird, nicht schon da, wo rein diesseitig-menschliche Fähigkeiten sich zu vielleicht sehr bedeutender Höhe entfalten und in solcher Steigerung vom menschlichen Urteil schließlich auf die Höhe des Absoluten gehoben werden. Das ist von jeher die freilich erkenntnismäßig nur mehr oder weniger bewußte Überzeugung aller frommen Menschen gewesen: Religion als fordernde und tragende Macht war ihnen immer nur da, wo ein Jenseitig-Überweltliches sich im Diesseits-Zeitlichen kundtat, also offenbarte.

Aber bei dieser frommen Selbstverständlichkeit konnte das wissenschaftlich-theologische Denken nicht stehen bleiben. Ihm erwuchs schon von den Zeiten der Renaissance her unter dem Einfluß neuer Lebens- und Denkimpulse je länger je mehr und immer deutlicher die Aufgabe, in eine Auseinandersetzung über das innere Verhältnis von Religion und Vernunft einzutreten, die dann freilich notwendig zu einer Revision des überlieferten Offenbarungsbegriffs und zu dessen neuem Verständnis führen mußte. Die großen seelischen Umstellungen, die seit der Aufklärungszeit dem europäischen Menschen durch die Abwandlungen des Zeitgeistes aufgezwungen wurden, haben die Lösung dieser Aufgabe mannigfach erschwert. Und in den Bemühungen darum konnte der Offenbarungscharakter echter Religion hier und da durch allerlei harte Vernunftbemühungen wohl verdunkelt werden und so der Schein entstehen, als sei er an mancher Stelle vom wissenschaftlich-theologischen Denken aufgegeben worden — in Wahrheit ist er nicht einmal ernstlich gefährdet gewesen; und es ist, um ein Beispiel zu nennen, einfach Irrtum, wenn etwa Luthardt von Herder sagte, er löse die Offenbarung in bloße menschliche Genialität auf. Ganz gewiß aber ist die Begründung echter Religion in Offenbarung nicht grundsätzlich in Frage gestellt worden durch die Vertreter der historisch-kritischen Theologie, die allgemein doch nur im Urteil ihrer Gegner als Offenbarungsleugner gelten konnten.

Nach jahrhundertlanger Auseinandersetzung schien dann die Erkenntnis sichergestellt, daß als Offenbarungsgebiet nicht irgendwelches äußere Geschehen, sondern das persönliche, geistige Leben in

Betracht komme, Gott also nicht irgendwie außer uns, sondern in uns sein eigentliches Offenbarungswerk habe. Da setzt, ganz analog dem Vorgang in der Problemgeschichte der geschichtlichen Jesuspersönlichkeit, ein neuer Widerstand gegen diese Entwicklung ein. Die gewonnene Erkenntnis wird als „Kreaturvergötterung" einer selbstbewußten „Bewußtseinstheologie" mit der Behauptung zurückgedrängt, das Göttlich-Unbedingte könne in die menschliche Welt des psychologisch und historisch Bedingten und seiner Entwicklung unter keinen Umständen eingehen, sie höchstens „senkrecht von oben" durchschlagen. Danach kann weder Natur, noch Geschichte, noch Mensch je Träger irgendwelcher göttlichen Offenbarung sein. Diese vollzieht sich vielmehr ganz außerhalb aller irdischen Bedingtheiten und seelischen Erlebnisse und beweist sich stets als deren grundsätzlicher Gegensatz, der durch keine Bemühungen aufgehoben werden kann. Von neuem bricht so der alte Gegensatz in der Offenbarungsauffassung in neuer Gestalt auf und fordert Klärung.

Jene erstgezeichnete Entwicklungslinie, in deren Verlauf das Offenbarungswerk ins innere geistige Leben verlegt wurde, und diese neue Linie, die die Verlegung des Offenbarungsgebietes nach außen bezeichnet, bestimmen den geometrischen Ort, an dem Bornhausens zweiter Band in der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Offenbarungsauffassung steht. Er nimmt den ganzen Fragenkomplex, den die Gegenwart auf diesem Gebiete emporgetragen hat, auf und sucht ihn unter Orientierung an den Erscheinungen der Geschichte, am menschlichen Denken, Handeln und Fühlen zu verarbeiten und den Offenbarungsbegriff zu einer klaren Anschauung zu erheben.

Wie Bornhausen in all seinen Werken meist gerade das bietet, was der gebildete Christ unserer Tage sucht, aber in fachwissenschaftlichen theologischen Büchern kaum findet, so setzt der Verfasser auch mit seinen Gedanken über das Offenbarungsgeschehen an einer Stelle ein, wo der Fachtheologe es nicht erwartet — mit Erörterungen über die Offenbarung in Gestalt der Sprache. So willkürlich dieser Ansatz zunächst erscheinen mag, so klar stellt er sich bei einer durchdringenden Erfassung der Gedankenwelt des Buches als innerlich durchaus begründet heraus. Wird man sich schon der von Bornhausen herausgestellten Wahrheit, daß die Geschichte der Religionen immer mit dem

Sprachgeschick der Völker unlöslich verwoben gewesen ist, nur schwer entziehen können, so drängen bereits die Einleitungsbetrachtungen über die „Sprache der Religion" zu der Frage, ob es denn wirklich möglich sei, die sprachliche Erscheinung der Religion als äußere und zufällige Form beiseite zu stellen, da ja doch nur der religiöse *Inhalt* des Glaubens wesentlich sei. Der Verfasser macht es deutlich genug, daß das Was der Religion für uns Menschen nur im Wie zu haben ist und daß die Wirklichkeit der Religion tatsächlich gerade am „Wort" hängt und in ihm lebt. Nicht als ob der große religiöse Inhalt in der Sprachform aufginge. Vielmehr ist religiöse Sprache „eine solche, deren Sprachausdruck die Wiedergabe einer nicht bloß immanenten Wirklichkeit sucht". Das metaphysische Moment an der Sprache, das Leibniz entdeckte, Hamann, Herder, W. v. Humboldt für das deutsche Sprachgebiet auswerteten, gewinnt in Bornhausens Ausführungen eine neue Bedeutung. Die Sprache der Religion muß etwas zu verwirklichen suchen, was sprachlich nicht ausgedrückt werden kann. Die Gegenwart der Transzendenz in der Immanenz ist Sinn und Aufgabe der Sprache. Gerade damit aber ist sie Offenbarungsmittel: „Sie löst sich in allen Religionen von der Immanenz und behauptet den Einbruch der Transzendenz — aber unter Beibehaltung immanenter Ausdrucksformen." Das heißt: in der Sprache liegt menschliche Form und ewiger Inhalt ineinandergefügt vor. In dieser Verwobenheit aber vollzieht sich das Wunder des Ganz-Anderen — der Offenbarung.

Es ist deutlich, wie diese Gedankengänge bereits mitten in die Problematik der theologischen Gegenwartslage führen, und wie richtig das Offenbarungsproblem gerade an der Schnittstelle jener beiden vorher gezeichneten Linien erfaßt ist. Das ist ja eben die bewegende Frage, wie Offenbarung sein könne, d. h. wie die Berührung zu denken sei, die in der Religion zwischen Gott und Mensch irgendwie stattfindet. Zur Klärung dieser Frage sucht Bornhausen im zweiten Kapitel den „Sinn der Offenbarung" zu erhellen.

Die in diesem Teile gebotenen Ausführungen nehmen von vornherein jede Möglichkeit, den „Neuprotestanten" Bornhausen und seine Gedankenwelt mit dem sehr bequemen und bekannten Einwand abzulehnen, er verabsolutiere menschliches Geistesleben zu einer gött-

lichen Größe und verfälsche so den wahren Sinn der Offenbarung als des Einbruchs gänzlich unhumaner Gewalt in die menschliche Sphäre. Der Verfasser bereitet solchen Beurteilern die Unbequemlichkeit, zu behaupten: „Gott ist alles, wir sind nichts. Gott ist ewig, wir sind endlich. Wir leben in Raum und Zeit; aber Leben ist keine adäquate Aussage über Gott, denn Raum und Zeit sind nicht für ihn. Er ist das ganz Andere, er ist das Letztletzte, der Erstersteste, abgrundtiefer Abstand von Welt und Mensch, jüngstes Gericht und älteste Gnade. Er ist der Sprachlose, Gedankenlose, Begriffslose, Sinnlose!" — Abständlicher kann auch die Krisentheologie unserer Tage die Kluft zwischen Gott und Mensch nicht aufreißen. Aber dann folgt die bezeichnende Fortsetzung: „Wir können ihn weder denken noch ahnen: und trotzdem ist er da... Daher beginnt die Theologie mit einem eigenartigen und selbständigen Faktum vor dem Menschengeist: Offenbarung." Da ist der Sinn der Offenbarung erfaßt als das Faktum, in dem göttliches Leben, das ohne Wort und Begriff ist, wirklich wird. Aber der Mensch bleibt immer nur einer empirischen oder psychologischen Teilform dieses Lebens fähig. In der Offenbarung jedoch erfaßt er, daß es sich um ein Ganzes geistigen Lebens handelt, das nur in Teilerscheinungen am Menschen wirklich wird. Und in dieser Erfahrung ist die Verbindung zwischen Gott und Mensch dennoch erreicht.

Damit ist das Offenbarungsproblem auf eine breite Basis gestellt. Von dieser Grundlage aus verdeutlicht das Buch zunächst den ethisch-geschichtlichen Charakter der Offenbarung und beurteilt seine Möglichkeit und Wirklichkeit in den soziologischen Formen des Kultus, der Priesterkirche und der Gemeinde. Dann stellt es den rein religiösen Ursprung der Offenbarung heraus — zunächst in ihrer intuitiven Form. Hier wird deutlich gemacht, daß jeder Versuch einer Philosophie der Offenbarung an der Sache zerbrechen muß, weil die Offenbarung um ihres rein religiösen Ursprungs willen nur mit außerrationalen Begriffsbildern wiedergegeben werden kann. Und auch jenseits aller Psychologie ist der Offenbarung ihr Platz anzuweisen; „sie ist ein einheitlicher unübertragbarer Vorgang; sie geht nicht von uns aus, sondern wird uns aufgetan, angetan." In ihrem Inhalt aber erweist sie sich

rein religiösen Ursprungs als höherer Zusammenhang aller Dinge und Kräfte des Daseins, die wir nicht erkennen und die doch alles umfassen, als Ordnung, in der kein Tod und kein Ende ist, sondern grenzenlose Mannigfaltigkeit und Kraft des Lebensaufbaus.

Der Sinn der Offenbarung ist nun mit dem Aufweis ihres ethisch-geschichtlichen Charakters und ihres rein religiösen Ursprungs nicht erschöpft. Diese beiden Bestimmtheiten setzen Normen voraus, an denen die Offenbarung als solche erkannt wird. So sieht sich Bornhausen vor die schwierige Aufgabe gestellt, die geistige Norm der Offenbarung festzulegen. Mit den Mitteln rein wissenschaftlichen Denkens kann sie gewiß nicht gefunden werden. Seit Kant und Schleiermacher besteht darüber kein Zweifel mehr. Daß aber die persönliche Glaubensüberzeugung, die an der individuellen Offenbarungserfahrung gewonnen wird, als eine Offenbarungsnorm anerkannt werden muß, ist nicht zweifelhaft; nur daß diese Selbst-Gewißheit religiöser Art kritisch-normativ außerordentlich schwer zu erfassen ist. Das Trügerische und Zufällige hat daran, wie an allem Menschlichen teil. Deshalb bedarf es noch einer weiteren Norm, die hier regulierend eingreift: Es ist die Geschichte. Sie vermag mit ihrer Erscheinungsfülle dem anschauenden Geiste das religiöse Einzelerlebnis im Ganzen des Zusammenhangs so zu deuten, daß es sich nicht mehr in seiner Vereinzelung auf schwankem Boden fühlt, sondern in den großen religiösen Geisteszusammenhang sich eingereiht und von ihm gehalten weiß. Damit erscheint auch das innere Verhältnis von scriptura sacra und testimonium spiritus sancti soweit geklärt, als das vor dem denkenden Bewußtsein überhaupt möglich ist: In ihrem Zusammenwirken allein ist die Norm des Glaubens zu finden.

Doch das Problem der Wahrheitsgeltung religiösen Erlebens fordert noch die Sicherung der Offenbarung vor dem rationalen Selbstbewußtsein. Hier treten wir in die schwierigsten Gedankengänge des Buches ein, die zunächst wohl verschlungen scheinen mögen, dem aber, der sie mit dem Verfasser zu Ende geht, neue Einblicke und Klarheit geben. Gerade hier zeigt sich Bornhausen als durchaus eigenständiger Denker, der dem Denken tiefe und neue Aufschlüsse abgewinnt.

Den Ausgangspunkt bildet die Kategorie der Modalität mit ihren drei Formen der Problemschau: Möglichkeit als allgemeiner Ansetzung, Notwendigkeit als spezieller Abgrenzung und Wirklichkeit als neuer Allgemeinsetzung, die als Möglichkeit den Lebensgang weiter gebiert. Die drei Formen der Modalität ordnen sich hier in Natorpscher Umstellung, indem im Unterschied von der Kantischen Anordnung die überhöhende Macht der Wirklichkeit hervorgehoben wird; diese erscheint nicht, wie bei Kant, als verbindende Brücke, sondern als Synthese. Wie sich in diesem Dreitakt-Rhythmus alle Lebensentwicklung vollzieht, so auch das religiöse Sein der Menschheit: Aus der Möglichkeit des Glaubens in der Welt geschichtlicher Überlieferung und der Notwendigkeit des Glaubens in unserem persönlichen Seelenleben erwächst beides überhöhend die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes.

Nun ist es sehr reizvoll, wie auf der Grundlage dieser Erkenntnis der Grund des Glaubens an die Offenbarung, der Begriff der Offenbarung und die Wirkung der Offenbarung kraft des kategorialen Denkens aufgezeigt werden.

Der Grund erscheint im Lebensgefühl, in dem die Einheit des Lebenszustandes erfahren wird. Diese Einheit ist zunächst Unbewußtheit. Sie wird zerstört, d. h. zerspalten zur Zweiheit durch das Denken, das einzige Apriori, d. h. die einzige rationale Existenzform des Menschen. So treten Leben und Denken als Gegensätze auseinander. Das Leben wird Objekt des Denkens, ohne daß doch je das Wesen des Lebens in die Formen des Denkens gezwungen werden könnte; das Leben nach seinem eigentlichen Wesen erstarrt vielmehr in den Formen des Denkens. Aber dennoch ist in ihnen ein rational faßbares Abbild dessen, was Leben ist, enthalten und offenbar. Dieses aber spiegelt auch in dieser rationalisierten Form den Charakter eines Überrationalen. Solcher Widerstreit von Leben und Denken ist rational unendlich. In unserem Bewußtwerden aber faßt uns an der Grenze des Daseinszwiespaltes das sichere Gefühl, daß jenseits des rationalen und irrationalen Gegensatzes sich ein überrationales Leben befinden müsse, aus dessen Einheit wir kommen und zu dessen Einheit wir zurückkehren. „Bei diesem Gefühl

verlassen wir entschlossen die ganze Welt der aprioriſchen Denkvoraussetzungen und geben uns Lebenskräften hin, deren Größe und Macht nicht von uns stammen und die uns überwältigen, indem sie uns neu schaffen." Diese geistige Tatsache ist Offenbarung. In ihr ist eine höhere Synthese über den Gegensätzen Leben und Denken gewonnen, die ursprüngliche Einheit im Unbewußten zur Bewußtheit eines überrationalen Lebensgefühls erhoben.

Als Begriff der Offenbarung erscheint der der Freiheit. In ihm ist das zusammengefaßt, was der Mensch unter dem Eindruck der Offenbarung erfährt von seiner inneren Zugehörigkeit zu einem höheren Leben, das ihn von aller rationalen Diesseitigkeit frei macht. Es kommt darin zum Ausdruck die überrationale Tatsache, daß Natur und Geschichte, Kausalität, Zweck, Entwicklung keine letzte Gewalt haben, und daß dem Menschen ein in sich selbst gründender Wert eignet, der unerklärbar ist und den er nicht kausal auf sich zurückzuführen vermag.

Das ist gewißlich „deutscher Idealismus", und es ist verständlich, wenn der Vertreter „dialektiſcher Theologie" von seinem bewußt einseitigen „dialektiſchen" Standpunkt solchen Begriff der Offenbarung ablehnt. Im übrigen aber sollte Bornhausen hier vor der Kritik bewahrt sein, er sehe Luther und Paulus, deren Glaubensart er für seine Auffassung in Anspruch nimmt, zu sehr im Lichte deutscher Klassik; vor allem aber vor dem Hinweis, diese religiösen Genies hätten erst „den Gang durch die Nacht der Zerknirschung, des Kreaturgefühls" antreten müssen, ehe sie sich zum Erlebnis der Freiheit hindurchgerungen hätten. Das ist eine solche Selbstverständlichkeit, daß man ein Wissen darum einem Denker wie Bornhausen doch wohl zutrauen dürfte. Es ist bei solcher Kritik nicht verstanden, um was es Bornhausen denn eigentlich in diesen Ausführungen geht. Er will den „Ursprung des Glaubens", d. h. der Funktion, die uns mit dem Leben des „Ganz-Andern" in Beziehung setzt, erfassen. Den sieht er in der noch ungeschiedenen Lebenseinheit des Menschen mit Gott begründet, „in der Leben und Denken sich noch nicht trennten", der Mensch noch nicht in Gegensatz zu Gott trat und damit unter das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" kam. Diesen Ursprung des Glaubens erlebt der Mensch in der geistigen Tatsache der

Offenbarung. So liegt der Ursinn des Glaubens vor dem Sünden-Gnaden-Gegensatz und kommt im Erlebnis der „Freiheit" zum Ausdruck — auch bei Luther und Paulus, die nach dem Durchgang durch „die Nacht der Zerknirschung und des Kreaturgefühls zum triumphierenden Erlebnis der Freiheit" nur kommen, weil dieses schon vorher in ihnen gegründet war.

Aus Leben und Freiheit, Grund und Begriff ersteht endlich im Vertrauen die Synthese, die den Sinn des Glaubens an die Offenbarung erfüllt, als Wirkung. Das hier gemeinte Vertrauen ist menschliche Reaktion auf die Aktion göttlicher Offenbarung, die zu dieser überrationalen neuen Lebensform des Vertrauens auf ein Höheres als Bloßmenschliches aufruft. Der Mensch ohne Offenbarungserkenntnis erzeugt denkend den Irrtum, er sei Individuum aus eigener Kraft oder Naturanlage. Unter der Offenbarungskraft erst gewinnt er ein Bewußtsein der Einheit und Gegründetheit im Ewigen, das alle rein menschliche und innerweltliche Ichbewußtheit überspringt; es wird ihm gewiß, daß er in einen geistigen Aufbau gehört, in dem es nur unendliches, schöpferisches Leben gibt. So verbindet Vertrauen als Wirkung der Offenbarung mit dem Jenseits alles rationalen Bewußtseins; es ist ein Zutrauen, in dem sich Freiheit und Abhängigkeit eigentümlich und einheitlich verbinden. Und den unfaßbaren, undenkbaren Grund dieses Vertrauens nennt der Mensch „Gott".

Damit ist der Übergang zum Gottesgedanken geschaffen. In zwingender Gedankenfolge und großartiger Überschau baut sich nun auf dem Boden der Kantschen Kategorie der Modalität, die in der früher erwähnten Natorpschen Umschichtung erscheint, die ganze europäische Offenbarungswelt in den folgenden Kapiteln auf: Zuerst die Offenbarung als Gedanke; hier wird die philosophische Denkmöglichkeit Gottes am Gottesbegriff des Alten Testaments, der Gotteserkenntnis im Griechentum, der Gottesvorstellung der Aufklärung, bei Kant und bis hin zur Gegenwart erörtert. Dann wird die prophetische Notwendigkeit Gottes in prophetischen Persönlichkeiten wie Jesaias, Pascal, George Fox, A. H. Franke, Fr. Hölderlin aufgezeigt. Hier erweist sich die besondere Gabe des Verfassers, den verborgenen Wegen

religiöser Erfahrungen anderer nachzugehen und ihren Sinn zu deuten.

Nachdem so Möglichkeit und Notwendigkeit des Gottesgedankens ihr Recht erwiesen haben, wächst die Wirklichkeit Gottes als Geistesoffenbarung in der Gedanken- und Wortoffenbarung Jesu wie in der rationalen, so auch in der überrationalen Wahrheit seiner Person und in der christlichen Offenbarung des „Wortes" und der Macht Gottes lebendig vor dem Mitdenkenden auf. Ferner die Offenbarung durch Handeln als Praxis und als Poiesis und endlich in Ausführungen voll überaus feinsinniger Einfühlung in die metaphysischen Tiefen echten Künstlertums, Offenbarung der Kunst als darstellende und musikalische.

Es ist nicht möglich, das Ganze dieser Abschnitte auch nur einigermaßen im einzelnen zu verdeutlichen. Eine ganz umfassende Welt des Geistig-Menschlichen ersteht in ihnen. Aber erst dies ist das Bedeutsame, daß die Darstellung in aller weiten und breiten Fülle des Lebensflusses Sinn und Wert nur da erscheinen läßt, wo das menschliche Sein sich als Mittel der Gottesoffenbarung versteht und innerlich erfaßt. Die Welt der Geschichte wie die der Kultur kommt zu ihrer Erfüllung nur, wenn sie die Erscheinung eines Jenseitigen durchscheinen läßt. Alles geistig-menschliche Geschehen ist nur zu verstehen auf Grund einer ganz andersartigen Wirklichkeit, die zwar im Menschen ihren Ansatz, aber jenseits des menschlichen Bewußtseins ihr Sein und Leben hat.

Im Lichte dieser Erkenntnis erscheinen doch schließlich alle die heute so beliebten Gegensätze: Gott und Welt, Gott und Mensch, das Unbedingte und das Bedingte, das Objektive und das Subjektive usw. in der Behauptung ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit als Übertreibungen, Einseitigkeiten und Konstruktion, die an der Wirklichkeit vorbeigreift. So sehr natürlich das relative Recht solcher Gegensätzlichkeit anerkannt werden muß — und wer hätte als frommer Christ je daran gezweifelt! — die Größe und Gewalt der Offenbarung wird darin gewiß nicht gefaßt. Weit eher wird Offenbarung da in ihrem echten Wesen gedeutet, wo sie als Bekundung der alle Gegensätze überhöhenden Synthese einer jenseits des ra-

tionalen Bewußtseins gründenden, aber mitten im geschichtlich-menschlichen Geschehen waltenden übergeordneten Wirklichkeit erscheint, d. h. so wie Bornhausen sie in seinem Werk darstellt. Hier scheint das erreicht, was allein der Sinn echter Offenbarung sein kann und was der Untertitel des zweiten Bandes andeutet: Die Verbindung von Gott und Mensch in der Zeit.

3. Schöpfung. — Überschaut man die Bemühungen der abendländischen Menschheit um die Gestaltung einer christlichen Geschichtsphilosophie, so treten drei Versuche in den Blick. Sie beruhen alle drei auf der Erkenntnis, daß innerhalb des geschichtlichen Lebens und Wandels der Kampf „Vater des Seins" ist. Damit ist sowohl anerkannt, daß die Geschichte schöpferisches Leben entfaltet, als auch, daß das Neue, das sie hervorbringt, unter der Form des Gegensatzes geboren wird. Aber dies ist die Frage, wie dieser Gegensatz geartet, welches sein tiefstes Wesen ist. Und darin liegt der Unterschied der Auffassung und Deutung.

Die deutsche Aufklärung hat den Sinn der Geschichte gegründet auf den Gegensatz von Natur und Kultur. Dabei wird der Kulturbegriff der naturrechtlichen Auffassung verwendet. In der „Kultur" faßt sich die ganze Schöpferkraft der Menschheit zusammen. Alles geistige, wie alles soziale Leben, alle Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen wirken in ihr sich aus. Die Kultur steht als das Aufgegebene der Natur als dem Gegebenen gegenüber und im Kampfe der Kultur mit der Natur und in deren Überwindung durch die Kultur wird Geschichte. Es fragt sich doch, ob diese Deutung der Geschichte, so großen und weiten Einfluß sie gewonnen hat, vor einem eindringenden geschichtsphilosophischen Denken bestehen kann.

Eine noch nicht einmal allzu tiefe Besinnung zeigt, daß der Gegensatz zwischen Kultur und Natur, der in jener Auffassung gesetzt wird, nur scheinbar, jedenfalls kein grundsätzlicher ist. Wer die Natur überwinden will, muß ihren Gesetzen sich unterwerfen, d. h. eine Kultur, die ihr Wesen in der Beherrschung des Natürlichen sucht, ist gezwungen, der Natur sich einzufügen; sie fällt also aus dem Umkreise natürlicher Bestimmtheiten gar nicht wahrhaft heraus. Kultur kann überhaupt nur da sein, wo sie in innerer Verbindung mit dem Natür-

lichen bleibt; losgelöst von dieser Grundlage alles Lebens auf Erden wird sie entseelt. Es gibt also in Wahrheit gar keine eigentliche „Überwindung" der Natur durch die Kultur.

Der philosophische deutsche Idealismus hat eine andere Lösung versucht. Er versteht, daß der Gegensatz zwischen Kultur und Natur kein grundsätzlicher ist, und erfaßt, daß durch alles Geschichtliche hindurch der Geist wirkt. Dieser lebt in der Natur wie in der Kultur und ihrem Geschehen als das eigentlich Wirksame. Er lebt sich freilich in der Kultur am schöpferischsten aus. Aber das ist ein Unterschied des Grades, nicht des Wesens. So erscheint Natur und Kultur im Geist zusammengeschlossen. Der Gegensatz aber, aus dem das geschichtliche Geschehen geboren wird, ist in der Entzweiung des Geistes selbst begründet. Er setzt sich mit sich selbst in Widerstreit und hebt diesen in sich selbst wieder auf. So entsteht alles Werden der Geschichte, indem der Geist sich in Sein und Freiheit, Leben und Denken, Objekt und Subjekt trennt und wieder eint. Im Ringen des Geistes mit sich selber wird so ein immer Neues schöpferisch geboren und gestaltet, und in der ganzen Breite der geschichtlichen Welt und ihrer Gestalten offenbart sich nichts anderes als die Schöpfer-Kraft dieses Geistes, in dessen irdischer Teilerscheinung der absolute Geist wirksam ist. Die Geschichte der Menschheit ist darnach nichts anderes als eine Erscheinung des Lebens Gottes selbst.

Der Ansatz zum Gegensatz, auf dem alles geschichtliche Leben beruht, wird bei dieser idealistischen Geschichtsphilosophie also im Absoluten gesucht. Nun ist das Absolute aber ungreifbar und entzieht sich in seinem reinen Ansichsein der menschlichen Erkenntnis. Nur in seiner weltimmanenten Auswirkung kann es vom menschlichen Geiste erfaßt und dargestellt werden. Dann aber entsteht die Frage, ob der Ansatz zum Gegensatz nicht vielmehr im Menschen gesucht werden müsse.

Der dritte Versuch einer Geschichtsdeutung erfüllt die Gegenwart mit seiner nicht eben zurückhaltenden Verkündigung. Sie trägt ihr Merkmal darin, daß sie sich mit Leidenschaftlichkeit gegen die religiöse Grundhaltung der idealistischen Geschichtsphilosophie wendet. Daß, um mit Hegel zu reden, „der Mensch als endlicher für sich betrachtet, zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm

selbst ist" — dieser Identitätsstandpunkt, der die Schranken zwischen Gott und Mensch verwische, ist nach Meinung dieser „Dialektiker" der Grund alles Irrtums und Verderbens, vollendete Sündhaftigkeit. Demgegenüber wird aufgerissen die unüberwindbare Kluft zwischen Gott und Mensch. Diese öffnet sich jedoch grundsätzlich nicht in dem ethisch-religiösen Gegensatz des Sünders zum Heiligen, sondern in der Behauptung eines absoluten Qualitätsunterschiedes zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Ewigen und dem Endlichen, dem Unbedingten und dem Bedingten. Die Sünde wird nur insofern in diesen Gegensatz hineingezogen, als auch sie als eine Form des Nicht-Ewigen erscheint. Weil sie zum Diesseits gehört, nicht als eine verkehrte menschliche Willenstätigkeit, wird sie Gott gegenüber abgewertet.

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint die Geschichte lediglich als Menschenwerk und Widerspruch gegen Gott. In ihrer Bewegung und ihren Schöpfungen sammelt sich alles, was wider Gott ist; sie ist Ausdruck des menschlichen Gegensatzes gegen den Unbedingten, ohne doch in irgendeiner Hinsicht über Gottes transzendente Gewalt etwas zu vermögen oder seine Macht in die irdische Sphäre hineinzwingen, geschweige denn das Geschichtlich-Menschliche ins Ewige erheben zu können. Der Riß ist grundsätzlich tief und unüberbrückbar. Eine wirkliche ernsthafte Bemühung um eine immanente Deutung der Geschichte entfällt hier von selbst. Man begnügt sich im allgemeinen mit der absoluten Abwertung des Geschichtlichen, demgegenüber „von Gott her" nur das durchgreifende und umfassende „Nein" gelten könne. —

Geschichtsphilosophie, und zwar zugleich als Philosophie der Religionen und der Religion, bietet auch der dritte Band des Bornhausenschen Werkes. Er ist der bedeutende Versuch einer neuen christlichen Geschichtsphilosophie, die ihre Deutung aus dem Begriff der „Schöpfung" gewinnt. So erklärt sich der Titel des Buches.

Prüft man die Geistesart der Bornhausenschen Geschichtsauffassung an den vorher kurz dargestellten früheren Versuchen einer Geschichtsphilosophie, so wird bald deutlich, welcher der drei Deutungen die seine am nächsten rückt. In einem fast restlosen Wider-

spruch steht sie zu der jüngsten Form der Geschichtsdeutung und ihrer grundsätzlichen Abwertung des Geschichtlichen vor dem Göttlichen. Ausgesprochen oder ungesagt erfüllt der eine grundlegende Gedanke alle Ausführungen Bornhausens: *Geschichte ist göttlichen Ursprungs* — „Schöpfung". Darum muß auch jede geschichtsphilosophische Betrachtung auf die Religionsphilosophie zurückgehen. Und Bornhausen unternimmt es, diesen Satz aus der historischen Entwicklung der Geschichtsphilosophie, wenigstens im europäischen Bereiche, zu erweisen; selbst an der positivistischen Geschichtsauffassung sucht er das zu zeigen. Freilich, daß das Göttlich-Ewige im Geschichtlichen nicht *aufgeht*, ist ihm selbstverständlich. Insofern bleibt Gott immer transzendent. Aber nicht, was Gott in seiner Transzendenz ist, geht den historischen Menschen an; jenseits der Grenze schaut kein menschliches Auge. Sondern was aus der Ewigkeit ins Menschlich-Geschichtliche eingeht, ist Stoff der Geschichtsphilosophie. Mit dem allein hat es der christliche Geschichtsphilosoph zu tun, d. h. mit dem, was als „Schöpfung" in der Welt steht. Er muß „den Versuch machen, im Geschichtlich-Zeitlichen die Spuren des ewigen Gottes aufzufinden".

Daß solcher Auffassung die aufklärerische Deutung der Geschichte aus dem Gegensatz von Natur und Kultur nicht genügen kann, ist von vornherein deutlich. Es handelt sich für die Geschichtsauffassung Bornhausens ja in dem Lebensprozeß überhaupt nicht nur und wesentlich um Natur und Kultur, um Biologie und Psychologie, physisches und moralisches Sein, um Aufstieg von der Barbarei zur Humanität, sondern um ein organisches Wachstum durch ein im Geschichtsvorgang wirkendes, fremdes, schöpferisches Element. In diesem Werden erscheinen Natur und Geist nicht als Gegensätze, sondern in tiefer Bindung in- und aneinander. Bornhausen merkt ausdrücklich an, wie sehr Natur und Geist in ständiger Wechselbeziehung stehen, wie das Geistige von der Vitalität des Menschen und seines Volkes abhängig ist und die natürliche Gesundheit einer Menschengruppe auch die besondere Entfaltung ihres Geistes bedingt. So begegnen sie sich denn auch darin, daß sie ihre beste Kraft nicht aus sich selber nehmen. Vielmehr sind beide „gleichermaßen auf das hinter und über ihnen liegende schöpferische Prinzip hingewiesen, aus dem allein ihre Fort-

schritte, Entwicklung, Auswicklung, organische Gestaltung erfolgen". Und weder die Naturgeschichte noch die Geistesgeschichte kann den geistigen Ursprung, die Schöpfung, als Eigenschaft oder Anlage erklären.

Damit rückt Bornhausen der idealistischen Geschichtsdeutung ganz nahe, und es ist nicht zu zweifeln, daß er in die von da ausgehende Entwicklungslinie geschichtsphilosophischen Denkens gehört. Dennoch führt die „Schöpfung" Bornhausens einen nicht unbedeutenden Schritt über jene Ansicht hinaus. Zunächst stellt das Buch die Fichteschen Spekulationen, in denen der Logos mit Gott gleichgesetzt und zugleich zur rein geistigen absoluten Potenz rationalisiert wird, entschlossen beiseite und bekennt sich zu Schellings These von der Geschichtsschöpfung als Geistesoffenbarung. In diesem Zusammenhang erscheint der Begriff der „Schöpfung" in dem eigentümlichen Doppelsinn von „geschaffen" und zugleich „schaffend" und wird in dieser Bedeutung grundlegend für die Geschichtsauffassung. Das Geschaffene trägt als solches zugleich die Möglichkeit des Schaffens in sich — nicht aus sich, sondern aus dem, was als Wesentliches „sich jedem Urteil und aller Schau entzieht" und von dem alle Natur- und Geistesgeschichte nur die anschaulichen Formen bietet.

Daraus ergibt sich für die geschichtsphilosophische Betrachtung eine wichtige Erkenntnis: Das Schöpferische selbst, d. h. das Göttliche, bleibt für das philosophische Denken immer nur „im Ansatz". Alle Bemühungen, es in seinem letzten Wesen zu erfassen, sind vergeblich und darum sinnlos. Die Vorstellung vom schöpferischen Leben ist und bleibt Symbol. Nicht das Schöpferische ist für uns zu haben, wohl aber die „Schöpfung", d. h. das Geschaffene und das, was in diesem Geschaffenen als Schöpferisches lebt und wirkt.

Mit all dem steht Bornhausen durchaus in der Linie der idealistischen Tradition, und er überschreitet deren Gedankenbereich auch nicht mit der Erkenntnis, daß in der „Gleichsetzung von Gott und Gut" die Dominante des Sittlichen in der Geschichte gewonnen werde und daß die Geschichte „eine Auseinandersetzung des Bösen mit dem Guten" sei. Doch ist in dem Gegensatz gegen den idealistischen Gedanken von der Eigengesetzlichkeit der Idee ein be-

wußtes Abbiegen vom Wege des alten Idealismus zu erkennen, über den auch Troeltsch trotz mancher Ansätze nicht eigentlich hinausgekommen war. Bornhausen setzt nun entschlossen für die Idee den geschichtlichen Menschen ein. Durch dessen tätig-aktives Entscheidungsleben wird jeder neue Ansatz, jede neue Wendung des geschichtlichen Lebens bestimmt und bewirkt. Und jede Idee wird überhaupt erst dadurch zu einem Stück der Geschichte, daß sie mit dem originalen Leben einer menschlichen Persönlichkeit verflochten und in deren Entscheidung gestellt wird. Der Riß aber zwischen Gut und Böse geht nicht durch die Welt der Ideen, sondern durch den Menschen selbst mitten hindurch. „Die Dominante der Geschichte ist das Gute, aber eben nicht als Idee, sondern als originale Tatkraft der menschlichen Person. Über ihr gibt es nur ein Höheres: Die Gottesmacht als Schöpfung." „Das Schöpferische ist dem Menschen aus der Transzendenz geschenkt; die Aktivität in Richtung auf das Gute ist seine begrenzte geschichtliche Leistung, durch die er an die Grenze der Geschichte gelangt, wo das Jenseits als Schöpfergott wirksam wird."

In diesem Zusammenhang gewinnt Jesus als geschichtliche Persönlichkeit zentrale Bedeutung für den christlichen Glauben. Was er war, wird nicht verflüchtigt in eine Christus idee, die durch die Zeiten weiterlebe; es erscheint vielmehr als Tat, die als solche dem entscheidenden objektiven Geschichtsaufbau angehört. Jesus hat die Schöpferkraft Gottes in der Geschichte für uns sichtbar gemacht, indem er das göttliche Samenkorn, in dem die Schöpferkraft Gottes enthalten war, ausstreute „und hat damit die Kulturgeschichte der Menschheit verbreitert, gefördert, aufgebaut", zugleich aber zu dem Glauben geführt, „daß jeder Mensch ein Weiterträger und Fruchtbringer des Guten ist, das Jesus auf Erden getan hat". Die persönlichen Lebensentscheidungen aber behalten eine unerklärliche originale Kraft durch die Zeiten hin. Und über den beiden Naturgesetzen der Geschichte, die Bornhausen aufweist — dem der Differenzierung, das als Kausalgesetz, Zweckgesetz, Entwicklungsgesetz wirksam wird, und dem der Parallelen, das das Gemeinsame bewahrt, erhebt sich ein mächtiges „Geistesgesetz der Geschichte: das Gesetz der originalen Willensentscheidung der Person aus Gewissen". —

Nachdem so die „Schöpfung" als geschichtsphilosophisches Prinzip herausgestellt, die Normen und Gesetze der Geschichte aufgesucht und über ihnen als leitendes das Geistesgesetz der Geschichte gefunden ist, baut Bornhausen auf dieser geschichtsphilosophischen Grundlage eine Philosophie der Religionen auf, und zwar in höchst eigenartiger Weise zunächst eine solche der Naturgeschichte, dann der Geistesgeschichte und endlich der Religion selbst.

Er führt den Leser durch das ganze, weite Gebiet der Religionsgeschichte, durch die verschiedenartigen Vorstellungen von der Seele (als Seele der Dinge und der Menschen, sowie im Toten- und Ahnenglauben und im Bestattungswesen), durch die vielseitigen religiösen Macht-Anschauungen des Tabu, Totem, der Magie und des Heiligen, und zeigt, wie diese ganze Art von Religion losgelöst vom eigentlich Profanen durchaus dem rein natürlichen Leben gegenübersteht als eine andere Welt und endlich im Heiligen als Schöpfung in der Religionsgeschichte der Menschheit aufbricht — immer übermenschlich, jenseitig, überrational. „Schöpfung ist das mögliche Auftreten zuvor nicht vorhandener und unerklärbarer Vorstellungen und Gedanken von Macht. Heiligkeit ist das ursprüngliche Kennzeichen dieser Schöpfung."

„Seele" und „Macht" werden hier als die ursprünglichen Momente der Religion herausgestellt. In ihnen, nicht in den Kultusformen begegnet uns das Wesen der Religion und die Eigenart der Religionen. Deshalb aber ist der Kultus nicht eine zeitlich nachgeordnete Erscheinungsform religiösen Lebens, sondern er tritt zugleich mit jenen anderen Wesensmomenten auf und ist ihre Darstellung.

Dann führt uns das Buch weiter durch die Religionsgeschichte, indem es den Blick in die Verschiedenartigkeit der Kulte (als der Praxis, durch welche die Verbindung mit jenen menschenfremden Mächten vermittelt werden soll) und der Zeremonien (als der Handlungen, die die in der Menschengruppe oder im Einzelnen vorhandene Macht zur Wirkung bringen will) öffnet und schließlich die bunte Welt der Mythen (Stammesgötter, Naturgötter, Herrschergötter, kosmogonische, ethnologische, soziogonische Mythen) erstehen läßt. Das

Problem des Urmonotheismus und die Frage nach der Berechtigung des vulgären Einteilungsprinzips der Religion nach Monotheismus—Polytheismus klingen auf und führen über zu den Grenzfragen mythischen Gottdenkens: Pantheismus, Atheismus, Fatalismus, Monotheismus.

Das Charakteristische dieser Darstellung ist auch hier der geschichtsphilosophische Einschlag. All die zur Anschauung gebrachten Formmomente der Religionsgeschichte werden immer zugleich dem heutigen europäischen Religionswesen eingegliedert und in ihrem religions- und geschichtsphilosophischen Sinn für die Gegenwart gewertet. Dadurch erscheinen sie niemals nur als Vergangenheit, sondern als Ausdruck noch heute ausschlaggebender und lebendiger religiöser Kraft.

Die folgende „Philosophie der Geistesgeschichte der Religionen" geht aus von einer Bestimmung des Geist charakters der Religion, in der der geistige Bezug von Immanenz und Transzendenz gegeben ist: Die Naturreligion nimmt das Bild oder Symbol der Sprache realistisch. Begriff und Sache decken sich. Der Geistreligion ist nicht der Bildbegriff, sondern die in ihm gefaßte geistige Tatsache wirklich. In den vier Formen der Mystik, der Ethik, der Erlösung und des Gebets erscheint diese Religion in der Geistesgeschichte; und charakteristisch ist, daß auch all diese Formen einen Bezug zur Naturform der Religionen haben, zugleich aber doch immer über die Naturgebundenheit hinausführen, und doch auch ebenso fest im geschichtlichen Leben verankert sind. Naturgeschichtliche und geistesgeschichtliche Mystik, naturbezogene Ethik und Ethik des „Gehorsams" und der „Freiheit", naturhafte Erlösung als „Vorgang" und Erlösung in ihrer geistesgeschichtlichen Form als „Tat", mystisches und ethisches Gebet haben darin ihren Entstehungsunterschied, daß die geistesgeschichtlichen Formen anknüpfen an große geschichtliche Persönlichkeiten, von denen der menschliche Geist im Gegensatz zur Natur empfunden wird als besonders geeignetes Organ für den schöpferischen Gottesgeist. Darum steht in Jesus Christus, dieser mächtigsten geschichtlichen Persönlichkeit, in der die Absolutheit des Gottesgeistes als Schöpfer der Menschengeschichte wirkt, die geistesgeschichtliche Form der Religion bis in die Gegenwart

lebendig da. Im endlosen Geschehen der Geschichte bahnt sich mit Jesu geschichtlichem Sein und Wirken ein unbedingtes, für die europäische Menschheit ewiges Geschick an. In das Bekenntnis zum historischen Jesus fügt sich der Glaube an das Metaphysische in der Geschichte überhaupt, dieser Jesusgeschichte im Besonderen.

Dieses ist der grundlegende Gedankenzug, der zwischen der Fülle des gebotenen Stoffes immer wieder durchbricht und dem Ganzen die aktuelle Note gibt. Er beherrscht von innen her auch den letzten Teil: *Die Philosophie der Religionen.* Von vornherein wird hier mit voller Deutlichkeit auf eine *inhaltliche* Benennung dessen, was das „Wesen der Religion in den Religionen" ist, für das menschliche Denken verzichtet. Doch sucht der Verfasser aus der Frage nach dem *formalen* Wesen der Religion eine Idee von Religion zu gewinnen, die sich bewußt von den *psychologisch* begründeten Religionsdefinitionen Schleiermachers, Ottos, Herrmanns und auch Luthers fernhält. So wird der Versuch einer *geschichtlichen Religionsmetaphysik* gewagt. Darin erscheint die „Geistesgeschichte als Schöpferakt schlechthin", die Naturgeschichte nur als deren materiell-sinnliche Gestalt. „Die Religionsvorstellungen erfassen das Übernatürliche der Schöpfung auch in der Natur." Gott ist freilich Schöpfer auch der Natur; aber eben, weil er *nicht* Natur ist, sondern — *Geist*, der Geschichte wirkt. „Der Geist des Schöpfers ist in der Geistesgeschichte der Menschheit." Auf diesem Grunde erhebt sich nun die Frage nach dem Wesen von „Zeit" und „Geist", weil Religion und Geschichte ohne beides nicht möglich sind. In eindringenden Untersuchungen über den Doppelsinn der Zeit als Naturgeschichte und Geistesgeschehen, als Uhrzeit und Urzeit, als Wahrnehmungsfluß und Ideenfluß, kommt Bornhausen über Kant und dessen Raumzeit-Antimonie zu der Erkenntnis, daß die Geisteswelt, die Welt der Ideen, von der Kantschen Antinomie nicht bedroht wird: „Die Geistesgeschichte ist ein unendliches gegebenes Ganze des Mannigfaltigen." Nun gibt es ein Hineinhorchen in die Zeit und Geschichte auf das, was der Schöpfer zu seinem Geschöpfe redet. „Dabei aber handelt es sich nicht um die Naturzeit mit Vergangenheit und Gegenwart, sondern um jene geistige Zeit, die als Wesen und Sein aus dem Fluß des Daseins

heraustritt und den absoluten Geist der Schöpfung, den man wohl Heiligen Geist nennen mag, darstellt."

Von da aus wird nun das Recht begründet, die Geschichte des Religionsgeistes der Menschheit als grundsätzliche Neuerscheinung, d. h. als „Schöpfung" zu verstehen. Der Geistesgeschichte ist es eigentümlich, daß sie entgegen der Kausalität in der rationalen Naturwissenschaft beständige Neuanfänge in der Zeit kennt. In der schöpferischen Originalität der Erleuchtung blitzen sie auf und werden auf unbegreifliche Art „kontinuierlich", weil sie in jedem Zeitmoment sich erneuen. So ist jedes Sein ein Werden und jedes Werden ein Sein. So ist „die Zeit Gottes Zeit, die Geschichte Gottes Wille, wir leben alle im Jahr des Herrn". Und auch hier erscheint nun Jesus Christus wieder als die große geschichtliche Zusammenfassung der Gewalt des Schöpfergottes in der Geschichte der Menschheit: „ein schöpferischer Augenblick für diese Menschheit, wie er nie mehr wiederkehrt; eine Gewißheitsausstrahlung aus der Transzendenz in die Immanenz. Jesus Christus bleibt der Wunderrat, Kraftheld, Allvater, Friedefürst, der mit der Gewalt des Schöpfergottes die Geschichte dieser Menschheit zusammenfaßt in seine Kreuzesmale, um als Erlöser die einzige Offenbarung den Menschen bis an dieser Menschheit Ende zu künden: ich bin euer Herr und Bruder in allen Erdentagen und verlasse euch nicht!"

So wird Geschichte zur Schöpfung Gottes. Der Sinn der Geschichtsschöpfung aber ist Religion — Religion als Schöpfung. Und Schöpfung ist der religionsphilosophische Begriff der Geschichte. In einem „Überklang", einer dichterischen Schau der Menschheitsgeschichte, wie sie vor den Augen des ewigen Gottes und seinem alles umfassenden Ewigkeitsrat in Irrtum und Suchen, Sündigen und Streben liegt und durch Gottes Schöpfung in Christus zu ihrem Sinn und ihrer Erfüllung kommt, schließt das Buch: „Da fragte der Herr Jesus Christ: Ist denn alles vergeblich, auch mein Leben, Tod und Leben? Da antwortete der Ewige: Nichts ist vergeblich! Du bist bei ihnen bis an der Welt und Zeiten Ende."

So endet diese Geschichtsphilosophie der „Schöpfung" da, wo das ganze Werk begann — beim „Erlöser" in der geschichtlichen Person Jesu Christi. Zwischen diesem Anfang und jenem Ende

aber steht die „Offenbarung", die ebensowohl an der „Schöpfung" wie an dem „Erlöser" teilhat und beides zur Einheit zusammenschließt; denn sie ist Offenbarung in der Geistesgeschichte der Schöpfung im allgemeinen wie in der Personengeschichte des Erlösers im Besonderen. Und die durch sie geschichtlich erlebbar werdende Erlösung in der Geschichte und durch die Geschichte ist zwar zeitlich, aber — möglich, notwendig, wirklich. —

Ich habe im wesentlichen darzustellen und in den großen Geisteszusammenhang einzuordnen versucht. Mehr ist auf kurzem Raume nicht möglich und so ist der Sache, um die es geht, auch am besten gedient.

Wie immer dieser Versuch einer neuen christlichen Geschichtsphilosophie in seinen Einzelheiten beurteilt werden mag — das Bedeutsame dieser groß und tief angelegten Gedankenwelt wird man nicht verkennen können. Hier erfüllt sich etwas von dem, was Troeltsch am Ende seines Werkes über den Historismus gesagt hat mit Worten, in denen dieser größte Geschichtsphilosoph seit Hegel sein wissenschaftliches Erbe an das folgende Geschlecht weiterreicht: „Um die große Aufgabe einer neuen Geschichtsphilosophie zu erfüllen, gehören gläubige und mutige Menschen, keine Skeptiker und Mystiker, keine rationalistischen Fanatiker und historisch Allwissenden. Das kann nicht Werk eines einzelnen sein. Es ist naturgemäß das Werk vieler, zunächst in der Stille, in der eigenen Persönlichkeit und dann im weiteren Kreise. Erst aus solchen Kreisen wird das neue Leben kommen und von verschiedenen Punkten her sich zusammenleben.... Die Aufgabe selbst aber, die immer für jede Epoche bewußt oder unbewußt bestand, ist für unseren Lebensmoment ganz besonders dringend. Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen."

Miszellen zur Geschichte der lutherischen Ethik [1]).

Von Prof. Dr. Ottmar Dittrich in Leipzig.

1. Der ethische Ansatz des Venatorius. — Melanchthon stellt im vierten Artikel der Augsburgischen Konfession die Rechtfertigung einseitig als bloße Gerechtsprechung dar: Den „Glauben, .. daß Christus für uns gelitten habe, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird, .. will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen". Dagegen behauptet Osiander, es hätte „auf dem Reichstage .. das große Licht, das Dr. Luther schon angezündet hatte, .. öffentlich herfürbrechen und den Papisten unter die Augen leuchten [müssen], .. daß wir nicht den bloßen Glauben allein als eine Tugend, sondern Christum selbst, der durch den Glauben ergriffen wird und in uns wohnet, für unsere Gerechtigkeit hielten" [2]), und es wäre, hätte er dies bei Melanchthon durchsetzen können, „der Artikel von der Rechtfertigung etwas reichlicher und klärer gesetzt worden". Denn es wäre dann darin mit zum Ausdruck gekommen, „daß Christus durch den Glauben in uns wohnet und wirket das Wollen und das Tun in

1) Die „Miszellen" gehen ungewohnt stark auf Geschichtliches ein. Das schien in diesem Falle erwünscht. Denn es weist darauf hin, wie vieles in der Geschichte der Ethik noch der Durchforschung bedarf. Und es ruft das große Werk des Verfassers, eines Philosophen, ins Gedächtnis: „Geschichte der Ethik (Die Systeme der Moral)", bisher drei Bände, 1923—26 (bis zum Ende des katholischen Mittelalters). Die beiden Abschnitte entstammen der Vorarbeit für den vierten Band, der hoffentlich bald erscheinen und durch seine streng quellenmäßige Darstellung der älteren protestantischen Ethik uns Theologen wertvolle Dienste leisten wird. D. H.

2) Osiander, Beweisung, daß ich nun über die dreißig Jahr allweg einerlei Lehr .. gehalten [1552] B 3 f.; daher (C 1) a. d. folg. Zit.

uns“ [1]): eine Auffassung, die in der Tat dem Gedanken Luthers [2]) viel besser entspricht als die schließlich mit Menschensynergismus [3]) verquickte Darstellung Melanchthons.

Und so hätte nun wohl auch nicht nur „die Konfession“ [4]), sondern ebensowohl die Entwicklung des lutherisch-kirchlichen ethischen Schrifttums „ein anderes Ansehen gewonnen“, wenn dem durchaus auf Osianders Boden stehenden „eigentlichen Anfänger der protestantischen Ethik“ [5]), dem Nürnberger Prediger Thomas Venatorius (etwa 1488—1551), ein größerer Erfolg beschieden gewesen wäre. Denn bedeutend genug sind seine „Drei Bücher über die christliche Tugend“ (1529) immerhin, um hier eine genauere Wiedergabe ihres Gedankenganges zu beanspruchen:

„Die wahre Tugend“ [6]), so heißt es gleich zu Anfang des ersten Buches, „kommt nur durch die Wahrheit zur Kenntnis der Menschen“. Die Erkenntnisquelle der wahren Tugend ist also die Wahrheit, „Christus selbst, [der] die Gemüter der Seinen durch keinen Nebel der Lüge wird verdunkeln lassen, .. jenes Wort, das im Anfang bei Gott ist, [und] aus dessen Fülle von Gnade und Wahrheit wir alle empfangen haben“. Aber nicht nur Erkenntnisquelle ist diese Wahrheit, sondern auch Kraftquelle „der lebendigen Tugend“. Denn „Gott selbst hat seine Güte der Welt kundtun wollen, indem er, wie der Apostel [Tit. 3, 5 ff.] sagt, uns errettet hat durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich in uns ergossen hat durch Jesus Christus unsern Erretter, auf daß wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, gemäß unserer Hoffnung Erben des ewigen Lebens würden“; freilich aber nur so, daß dies alles bloß den „Armen im Geiste“ zugute kommt, d. h. denen, welche demütiger Gesinnung sind, da es „in der Natur der christlichen Tugend liegt, nur [solche] demütig Gesinnte zuzulassen, allen Stolz fleischlicher Weisheit [aber] schlechthin auszuschließen“.

Ist aber endlich, „was immer nicht Wahrheit ist, Lüge, und alles was des

1) Osiander, Widerlegung .. der ungegründeten .. und undienstlichen Antwort .. Melanchthonis [1552] O 1.

2) Der die Rechtfertigung einerseits als Gerechtsprechung, anderseits als Gerechtmachung faßt.

3) Ambrosianischer Art, vgl. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik II 233 Abs. 3.

4) Osiander, Widerlegung O 1, a. f. d. folg. Zit.

5) Vgl. Kolde, RE 3 20, 490.

6) Dieses Zitat entstammt wie alle demnächst folgenden dem Werke des Venatorius: De virtute christiana libri tres [1529].

Lichtes ermangelt, Finsternis, und alles was das Leben nicht kennt, Tod, ebenso wie alles, was nicht aus dem Glauben ist (wie der Apostel Röm. 14 sagt) Sünde, kann aber die Sünde nicht Tugend sein", so folgt in der Tat: „Die Tugend der Christen ist der Glaube (fides), [und] die, welche ihn besitzen, sind, weil sie Gott gefallen und in das Recht der Kinder Gottes eingesetzt sind, in keiner Hinsicht unvermögend (nihil non possunt); ‚dem Gläubigen (credens) ist alles möglich' [Mark. 9, 23]; der Glaube ist so der erste Schritt der zu Errettenden, [und] es erreicht [durch ihn] jeder [der ihn hat], wie viel ihm der geschenkt hat, von dem als dem Quell der Güter alles ausströmt, was zur Wiederherstellung des Lebens der menschlichen Natur führt". Kurzum: Der Glaube ist der von Gott durch Christus unmittelbar in den Menschen einströmende Lebensquell, dessen Einströmen durch „das Erfassen des reinen und wahren Sinnes der Heiligen Schrift" zwar begonnen, aber keineswegs vollendet wird: Die Hauptsache bleibt immer, daß „auch das Herz (pectus) durch den Heiligen Geist hingerissen und umgebildet, und so endlich in eine neue Kreatur verwandelt wird". Denn nur so kann es füglich auch dahin kommen, daß „die Tugend des Glaubens, welche [als] Erkenntnis Christi" zugleich Erkenntnis Gottes ist, dazu gelangt, daß, „wer Gott erkennt, ihn [nicht nur als die Wahrheit, sondern ebensowohl] als die Liebe (charitas) erkennt, weil Gott auch die Liebe ist". So zwar, daß nunmehr gilt: „Das Eigentümliche der christlichen [jede ‚fleischliche' ausschließenden] Philosophie ist das Glauben (credere), ... ihre Summe die Tugend des Glaubens (virtus fidei), d. i., wie der Apostel sagt, ‚der Glaube, der durch Liebe sich auswirkt [Gal. 5, 6]', die Tugend, die nichts andres ist als ein innerer Antrieb (impetus) des antreibenden Heiligen Geistes zunächst zur rechten Erkenntnis Gottes selbst, sodann zum rechten Verhalten gegen den Nächsten".

Als solche kann die Glaubenstugend „in jedem menschlichen Körper wohnen, .. eine sich selbst genügende Zierde, welche die Schönen und die Häßlichen gleicherweise schön macht", und darin offenbart sich ihre Natur, daß sie nur „eine, wesentliche (solida), ewige Tugend", zwar verschiedener, „nach Ort oder Zeit oder Materie wechselnder" Erscheinungsformen fähig ist, aber „keine Teilung zuläßt". Denn auch die verschiedenen „Erscheinungsformen (species)", welche der Apostel „Früchte des Geistes" nennt, „verdienen [nur] mit einer gewissen Namensübertragung ‚Tugenden' genannt zu werden, .. nicht die Tugend selbst"; und wenn man sie „Teile der Tugend" nennt, muß man sich doch stets bewußt bleiben: „Gleichwie wir bei den Bäumen, was hinzuwächst, Teile oder Früchte nennen, die dennoch nicht von sich aus da sind, sondern aus dem Safte der Wurzel ihre Nahrung erhalten, damit sie da seien, der Saft aber, mit sich selbst zufrieden, den Teilen ohne Einbuße für sich selbst die Kräfte liefert", so ist es auch mit jenen „Früchten der Tugend"; und „die Tugend der Christen [ist die], welche durch ein gött-

liches Band die ganze Menge [der Menschen] so verbindet, daß sie ein Herz und eine Seele in dem Herrn ist, und bewirkt, daß sie alle mit Gott ein Geist sind und ihm unaufhörlich anhangen".

Daß dies nicht ohne Kampf „der christlichen Krieger" gegen ihre „Feinde" geschehen kann, weiß Venatorius sehr wohl. Aber „der Sieg der christlichen Tugend" ist ihr sicher, gemäß Joh.brief I 5, 4: „Alles, was aus Gott gezeugt ist, das überwindet die Welt, und dies ist der Sieg, welcher die Welt überwindet: unser Glaube." An Kraft zu diesem Kampfe mit dem „Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes", fehlt es nämlich der „dienstwilligen (officiosa)", ihre „Güte (bonitas)" in Liebe auswirkenden christlichen Tugend keineswegs: Jedenfalls kann sie diese Kraft allezeit aus dem Gebet schöpfen, über dessen spezifisch evangelischen Charakter auch im öffentlichen Gottesdienst sich Venatorius des längeren ausspricht, in einem Exkurs, der in seiner Breite von der bis dahin gewahrten prägnanten Kürze immerhin absticht.

Indes geradezu Überflüssiges enthält er darum doch nicht. Ebensowenig wie das nun folgende Kapitel, welches mit seiner Gegenüberstellung von Glaubenstugend und „altehrwürdigem", aber „niemand zur Vollkommenheit führendem", sei es heidnischem sei es mosaischem Gesetz zu einer Erörterung über die Grenzen der christlichen Freiheit und damit zu den Einzelheiten des christlich-tugendhaften Verhaltens überleitet. Die Freiheit nicht als eine „ungeheuerliche Freiheit" zu fassen, welche „blindlings in allerhand Laster führt", sondern als „jene dienstwillige (officiosa) Freiheit, unter deren Führung das Fleisch leicht die Zügel des geistlichen Gehorsams trägt und sich stets nur innerhalb ihrer Grenzen hält", auch so, daß man „den öffentlichen Zustand des Staates nicht unter dem Vorwande der Freiheit stört": das ist das Erste für die, „welche die Freiheit als [wirklich] Freie, und nicht als einen Vorwand der Bosheit, sondern als Diener Gottes besitzen". Denn „das Ziel des Gebotes ist [doch] Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben [Timoth. I 1, 5]", „Liebe zu Gott um seiner selbst willen", nicht um des Lohnes willen, der „diese Liebe freilich notwendig begleitet", Liebe derart, „daß die Freunde Gottes alles Irdische und Gegenwärtige den künftigen und wahren Gütern nachsetzen", insbesondere die Habsucht (avaritia) meiden, diese „Hefe aller Unbilligkeit und aller Schandtaten", dagegen die „Wirtschaftlichkeit (frugalitas)" pflegen und die „Freigebigkeit, die freiwillig und ohne zu murren jene Güter verteilt und fröhlich .. den Armen gibt".

Von da aus erscheint der Übergang nur natürlich zu einer längeren Auseinandersetzung über „die Gütergemeinschaft und wie und unter wem sie bestehen könne": Nur dort herrscht „wahre Gemeinschaft, wo die Reichen nichts durch Habsucht besitzen, wo einer des andern Not bereitwillig zu Hilfe kommt, wo der Überfluß der Reichen den Mangel der Dürftigen lindert, wodurch der

ganzen Welt klar wird, die Liebe sei in der christlichen Kirche nicht bloß so etwas wie Schminke". Nicht dagegen kann „jene mehr als tierische (beluina) Gütergemeinschaft" als echt gelten, „an welche uns der vor noch nicht vier Jahren [1525] aufgekommene Aufruhr der Bauern gegen die Fürsten und Stadtobrigkeiten gemahnt", der doch „nur einem Vorwande des christlichen Namens" seinen Ursprung verdankte. „Aber freilich", so fährt Venatorius resigniert fort, „je höher die christliche Tugend zufolge ihrer Seltenheit geschätzt werden müßte, desto mehr wird sie von der Welt verachtet"; falsche Frömmigkeit und besonders solche im Gewande der Werkheiligkeit machen sich breit, alles Dinge, welche der „Rechtbeschaffenheit (rectitudo) der christlichen Tugend mit Bezug auf Gott und die Menschen" abträglich sind.

Diese, die er auch „Rechtbeschaffenheit der Gesinnung (rect. animi) nennt", will er aber keineswegs schlechthin mit der „Gerechtigkeit (justitia)" in dem Sinne identifizieren, wie sie „die Kinder dieser Welt nebst der ihr verwandten Klugheit (prudentia) definieren: daß jeder seine Pflicht tue gemäß den gegenwärtigen Gesetzen des gemeinsamen Vaterlandes. Die Christen, mit dieser Definition nicht zufrieden, ziehen die Grenzen weiter, indem sie ihren Blick auf die Ordnung des Universums richten und ‚Rechtbeschaffenheit' erstens das nennen, wodurch die Seele selbst, durch keine Lohnsucht verlockt, durch keine Straffurcht eingeschüchtert, sondern freiwillig und unerschrocken dem Rufe des rufenden und erbarmenden Gottes durch Feuer, Wasser und endlich den Tod selbst folgt; sodann das, wodurch sie das gemeinsame Los des gemeinsamen Vaterlandes nicht anders als das eigene mit Liebe umfaßt. Daher sind denn auch die gerechten (justi) Menschen nicht selten von denen, welche den lateinischen Sprachgebrauch anerkennen, ‚Rechtbeschaffene (recti)' genannt worden: wie Cicero in seinem Buche über die Pflichten [I, 3, 8] die vollkommene Pflicht(handlung) das ‚Rechte (rectum)' genannt hat, was die Griechen als ‚Rechttat (κατόρθωμα)' bezeichnen", — von wo aus es nahe liegt, daß Venatorius fortan überhaupt den Begriff der „christlichen Tugend" in Beziehung auch zu den von Haus aus nicht christlichen Tugendbegriffen setzt.

Er tut dies aber natürlich durchweg von seinem evangelisch-christlichen Standpunkte aus; und demgemäß verlaufen seine folgenden Darlegungen zunächst nochmals allgemein über die Rechtbeschaffenheit der christlichen Tugend: „Obwohl sie keinerlei Verkehrheit (obliquitas) zuläßt und ihre Natur weder Mangel noch Übermaß anerkennt, wird sie doch, wie das Gut des Glaubens, von dem sie stammt, den Menschen bald allmählicher, bald plötzlicher offenbar. [Jedenfalls aber] werden mit ihr alle durch den Glauben Gerechtfertigten ausgerüstet: .. Gott gibt, daß der Gerechte nicht mehr und nicht weniger unternimmt als was im Bereiche des Rechten liegt, daß er weder zur Rechten noch zur Linken allzusehr abweicht, daß er nicht zu wenig in Liebe erglüht, nicht allzu hoch seinen Geist erhebt, sondern nur den königlichen [Mittel-] Weg schreitet und dem folgt, der gesagt hat: ‚Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt,

der wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben' [Joh. 8, 12] .. Diese Rechtbeschaffenheit der Gesinnung vorzubereiten, ist Johannes der Täufer gesandt worden", der die Menschen durch seine Bußpredigt zur Erkenntnis ihrer Sündigkeit und dadurch auf den Weg des Herrn gebracht hat, bis dann „alsbald, sowie dem Worte Gottes geglaubt wurde, der Geist Christi die verkehrten Urteile unserer Vernunft auf die geraden (directa) Wege seines Geistes wenden sollte, so daß die, welche diesen Geist besitzen, vom Rechten (rectum) nicht abirren können": Befreit sind sie fortan von der Knechtschaft des Gesetzes, „dessen Joch .. weder unsere Väter noch wir ertragen konnten, [und übergegangen sind sie] durch die Predigt des Evangeliums in die Zahl der Kinder Gottes, auf daß ihnen das Joch des Herrn sanft werde, und seine Last leicht [Matth. 11, 30]."

Und wieder im besonderen: „Hieraus entspringt [dann auch] jene Liebe welche nirgends das Ihre sucht, die sich nicht erbittern läßt, nichts Übles sinnt, sich nicht an der Ungerechtigkeit freut, wohl aber an der Wahrheit mitfreut. Von hier geht auch das Wohltun aus gegen jene, welche uns mit ihrem Hasse verfolgen, und das Gebet für die Feinde und für die, welche uns um der Gerechtigkeit willen kränken und anfeinden. Von hier aus wird auch frei und von Herzen gern allen gegeben, was ihnen gebührt, Tribut, wem Tribut, Steuer, wem Steuer, Ehrfurcht, wem Ehrfurcht, Ehre, wem Ehre gebührt: In Summa: Darauf zielt die Rechtbeschaffenheit des Christen, daß er so recht als möglich zu geben imstande sei dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist [Matth. 22, 21]."

Also Rechtbeschaffenheit, wie man sieht, ganz im spezifisch christlichen Sinne, ohne daß aber dadurch „das Ehrenhafte (honestum, *καλόν*)" und „das Geziemende (decorum, *πρέπον*)" ausgeschlossen würde. Im Gegenteil: „Wie der Gerechte schon durch den Glauben niemals irgendeine verkehrte Handlung zuläßt, sondern immer alles recht betreibt, so strebt er auch beim Handeln eifrig danach, niemals etwas anderes als Ehrenhaftes und Geziemendes vor die Augen der Welt zu bringen. Ferner [aber] ist, was immer recht (rectum) ist, ohne Zweifel auch ehrenhaft, und was ehrenhaft ist, das nimmt auch das Geziemende in sich auf; so zwar, daß die drei manchen nur dem Ausdrucke nach, in der Sache aber kaum voneinander verschieden erschienen sind, und sie geglaubt haben, wenn sie eine Differenz zulassen, so sei diese doch mehr nur zu fühlen als mit Worten auszudrücken. Trotzdem haben die Theologen das Rechte (rectum) genannt, was niemals weder zur Rechten noch zur Linken sich neigt [d. h. stets die richtige Mitte einhält]; .. unter dem Ehrenhaften aber verstehen sie, was durchaus aller Schimpflichkeit (turpitudo) fernbleibt, und unter dem Geziemenden das, was den ganzen Körper sowohl des Rechten als des Ehrenhaften durchströmt". Beispiele dafür zu finden, fällt Venatorius nicht schwer: „Wer die fleischlichen, gegen die Seele ankämpfenden Begierden tapfer besiegt, handelt fürwahr recht. Ehrenhaft aber wird es sein, wenn er dies nicht tut, weil es ihm irgendwelchen Nutzen bringt, sondern weil

es der allgütige allmächtige Gott (deus optimus maximusque), der nicht nur das höchste, sondern auch das einzige Gut ist, so gewollt hat; eine geziemende Tat aber wird es, wenn die Laster womöglich so besiegt werden, daß wir unseren Kindern und Nachkommen solches als Feldzeichen unseres Kampfes hinterlassen, unter denen kämpfend sie jene Laster [ebenfalls] zu besiegen imstande sind [so zwar also, daß ‚geziemend' hier namentlich von der Seite des Vorbildlichen gefaßt wird [1]), freilich nicht von der des bloß äußerlich, pharisäisch Vorbildlichen, das ‚Christus ausschließt']" usw.

Insbesondere aber gehört in diesen Kreis auch die „ehrenhafte Barmherzigkeit des Christenmenschen", die Venatorius in einem eigenen Kapitel behandelt und als „eine Art Übergang gleichsam des ganzen menschlichen Wohlwollens von sich selbst auf den Nächsten ob seines Elends" definiert. Und zwar nicht bloß des passiven, am allerwenigsten des „weichlichen (mollis)", sondern namentlich auch des aktiven, tätigen Wohlwollens, das dem Nächsten, d. h. „jedem der unserer Mühewaltung bedarf", zugutekommen soll: in einer Form, welche die im Gegensatze zur auch Grausamkeit und Unmenschlichkeit umfassenden „Unbarmherzigkeit (immisericordia)" stehende Barmherzigkeit ebensowohl als „Menschenliebe (humanitas, φιλανθρωπία)" bezeichnen und den damit begabten „Menschenfreund (φιλάνθρωπος)" zugleich als „vielgewandt (πολύτροπος)" erscheinen läßt: Der „Geist Christi" wird hier wirksam wie in Paulus, „der zu sagen pflegte: ‚Obwohl ich frei dastand gegenüber von allen, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, um recht viele zu gewinnen. Ich bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen, denen unter dem Gesetz wie einer der unter dem Gesetz ist, als ob ich unter dem Gesetz stünde, um die unter dem Gesetz zu gewinnen; denen ohne Gesetz, als ob ich ohne Gesetz wäre, der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, sondern im Gesetz Christi stehe, um die ohne Gesetz zu gewinnen. Den Schwachen bin ich schwach geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um allerwege etliche zu retten [Kor. I 9, 19 ff.]', . . [d. h.] um sie zum Glauben an meinen Herrn Christus zu locken", vermöge dessen sie dann auch der „höchsten Barmherzigkeit" fähig werden: „den Sündern die gegen uns begangenen Sünden zu vergeben, [mit dem] Nutzen, [daß] unser himmlischer Vater auch uns vergibt". Aber freilich: „Weichlich" darf gerade dabei wiederum nicht verfahren werden. Handelt es sich doch hier nicht mehr um „Hilfe für den Körper", sondern um „Wiederherstellung der Seele" bezüglich dessen, „was [an ihr] durch die Sünde in Verfall geraten ist", und dazu „bedarf es bisweilen [doch auch jenes Teiles der] Zucht (disciplina) der ehrenhaften Barmherzigkeit, [welcher auf das] Prinzip des Gesetzes, die Furcht [gegründet ist]"; der andere, auf das „Prinzip des Evangeliums, die Liebe", gegründete Teil dieser Zucht reicht da nicht zu. Und so kommt es denn in der Tat darauf hinaus, daß, wie „die Barmherzigkeit Gottes die Summe und das Haupt der menschlichen Er-

1) Vgl. O. Dittrich, Gesch. d. Ethik, II 26 Abs. 3.

lösung" ist, „Barmherzigkeit, nicht [pharisäisches] Opfer" unbedingt vom Christen gefordert wird: „Jeder, der Unbarmherzigkeit säet, der wird auch Unbarmherzigkeit ernten, wer aber zur Barmherzigkeit geneigt ist, der wird gesegnet werden, denn von seinem Brote schuldet er den Armen", so übersetzt übrigens Venatorius auch die Stelle Sprüche Sal. 22, 8 f.

Endlich: „Damit jedoch bezüglich der in dem gegenwärtigen Leben zu erfüllenden Pflichten nichts fehle", macht er sich anheischig, für „jene vier von den Philosophen vielfältig gepriesenen Prinzipien des Ehrenhaften", die sogenannten Kardinaltugenden: „Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltigkeit, nachzuweisen, daß sie durchaus nicht aus eigener Natur zur Vollkommenheit gelangen, sondern dazu des Ausströmens aus der Tugend des Glaubens als aus einer Quelle von Gütern bedürftig sind: .. Niemand kann eigentlich klug, gerecht, tapfer oder maßhaltig genannt werden, der noch der christlichen Tugend unkundig und von ihrem Lichte fern ist", was dann in ausführlicher Auseinandersetzung mit der heidnisch-antiken Tugendlehre tatsächlich in weitem Umfange nachgewiesen wird, ohne daß aber dabei noch wesentlich Neues zutage träte: Auch daß vorsichtiger, das christliche Prinzip wahrender Unterricht der Jugend in den Lehren der heidnischen Weisen und in der Geschichte empfohlen; daß die wahre Klugheit in die christliche Unterscheidung des Fleisches vom Geiste, des Himmlischen vom Irdischen, überhaupt die Vergeistigung insbesondere auch der Tapferkeit (auch gegen die eigenen bösen Regungen) und der Maßhaltigkeit in Form der geistigen Wachsamkeit und Nüchternheit verlegt; daß die Maßhaltigkeit mit Cicero als auch Schamhaftigkeit, Bescheidenheit, Ordnungsliebe, Beständigkeit, Geschmack (ornatus) umfassend und aristotelisch als „eine Art ehrenhaftes Mittelmaß bei der Pflichterfüllung" erklärt wird, das alle Tugenden erst zu solchen mache, — all dies könnte ja auch jeder seiner humanistisch-christlichen Gesinnungsgenossen gesagt haben.

Desgleichen dürfen wir über die wesentlich polemischen und apologetischen Ausführungen des zweiten Buches mit bloßer Erwähnung hinweggehen, und finden erst im dritten Buche neben solchen Dingen noch einiges, was als Ergänzung des bisher Mitgeteilten gelten kann, indem es in der Linie vom Glauben zum ewigen liebevollen Schauen Gottes im künftigen Leben weiterführt. „Unter allem", heißt es da, „was in die Seele des Menschen Eingang finden kann, kennt die Kirche Christi nichts, was geeigneter wäre, zum seligen Leben zu führen, als den Glauben, der durch Liebe sich auswirkt, [der aber] nicht sowohl eine Eigenschaft (qualitas) oder [gar] die der Seele eigene Substanz, sondern vielmehr etwas durch die Gnade Gottes Hinzugekommenes (accidens) ist .. Ist doch der Glaube, wo immer er auftritt, ein Akt des Guten; als solcher wohnt er aber der durch die Sünde befleckten Seele nicht von Natur (naturaliter) inne, sondern wird von anderswoher hineingesandt, nämlich von Gott: .. Wie das Licht dem durchsichtigen Körper nicht als eine seiner Eigenschaften innewohnt, sondern ihm vielmehr

als ein Akt des ihn Erleuchtenden zukommt, so wohnt auch der Glaube der Seele nicht als eine ihrer Eigenschaften inne, sondern kommt ihr zu als ein Licht, welches das Gemüt des Menschen leitet und es zur Erkenntnis Gottes führt. Freilich aber wird diese Gabe keinem vollständig in diesem Leben zuteil, sondern sie wird nur im allmählichen Fortschritt vollendet" mittels der „Leuchte, die das Wort Gottes ist, und der sich die Erwählten, solange sie noch der Finsternis ausgesetzt sind und noch fern vom Herrn pilgern, sicher anvertrauen können": „Glaube [und in seinem Gefolge] Hoffnung und Liebe sind notwendig, damit Gott von uns erblickt werde", bis endlich der Zustand eintritt, von dem Paulus Kor. I 13 spricht: „Wenn er sagt, die Liebe sei das Größte unter den dreien [Glaube, Hoffnung und Liebe], so bezieht er dies durchaus nur auf die Dauer der Zeit. Denn der Glaube ist nach diesem Leben nicht [mehr] nötig, da wir [Gott] dann nicht mehr im Spiegel in rätselhafter Gestalt, sondern von Angesicht zu Angesicht sehen werden. Aber auch die Hoffnung ist dem künftigen Leben nicht nötig, weil wir dann nicht mehr die Erfüllung der Versprechungen Gottes erwarten werden, da wir sie dann schon in unserem Busen haben und sicher besitzen werden. Was bleibt mithin noch, als daß der Liebe möglichst wenig abgebrochen, möglichst viel hinzugefügt werde? Wird doch jeder, der in jenes seligste Schauen Gottes eingesetzt ist, sobald er das Auge der Liebe irgend anderswohin wendet, nicht in jenem Genusse (fruitio) der höchsten Glückseligkeit verharren können".

Immerhin aber — und damit schließt, abgesehen von einem abermaligen polemischen, auf die Notwendigkeit der Kindertaufe hinauslaufenden Exkurs und Erörterungen über das Gebet für Ungläubige und Unbekehrte, die ganze Darstellung — „bietet sich Gott [auch schon] seinen noch auf Erden weilenden Gläubigen dar, indem er .. unserem Herzen .. ein gewisses Gefühl für seine Süßigkeit eingießt und in uns das Verlangen entzündet, immer mehr und mehr zu ihm hinzustreben und ihn zu erkunden": ohne dies wäre nicht abzusehen, „wie die Seele zur Anschauung (contemplatio) der Wahrheit aufsteigen könnte". Und so kommt es denn auch, daß „mehr als einmal die Hülle des Buchstabens ein wenig entfernt wird, und unsere Augen von ferne die Reliquien des geistlichen Gnadenthrones (propitiatorium) erblicken. [Ja es geschieht sogar] oft auch, daß wir mit dem Bräutigam Christus (so groß ist nämlich seine Liebe zu seiner treuen Braut [der gläubigen Seele]) in den Weinkeller eingeführt werden, wo wir, von der Süßigkeit und Freude des Geistes trunken, zuversichtlich ausrufen: ‚wer wird uns scheiden von der Liebe Gottes [Röm. 8, 35 und 39]?' .., Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade [Joh. 1, 16]'": aus der Fülle Christi, welcher „der Arzt unserer Seelen ist" und uns schließlich auch *aus irdischer, vorübergehender mystischer Vereinigung* dorthin führen wird, wo „der Geist gesättigt wird", indem er „das, was er kennt und liebt, besitzt", *in den „Sabbath, der im [himmlischen] Vaterlande der Tugend des Glaubens folgt"*, „in die Ruhe dessen, der

‚Ruhe gefunden hat von seinen Werken, ebenso wie Gott von den seinigen' [Hebr. 4, 10]".

An der inneren Bedeutung der „Drei Bücher über die christliche Tugend" dürfte nach dieser Darlegung ihres Gedankenganges kaum zu zweifeln sein, und daß sie trotzdem sozusagen keine äußere Wirkung ausgeübt haben, ist ebenfalls schon angedeutet.

Wollte man jedoch diesen Mangel rein auf die prinzipielle und auch in Einzelheiten vielfach nachweisbare Übereinstimmung des Venatorius mit Osiander zurückführen, so wäre dies sicherlich verfehlt. Von „Osiandrismus" als einer heterodoxen Lehre war, als die „Drei Bücher" erschienen, und auf lange hinaus noch keine Rede. Luther erlebt den „osiandrischen Streit" überhaupt nicht, Melanchthon schreibt noch in den dreißiger Jahren sehr anerkennend an und über Osiander; kleinere Differenzen wegen der Privatabsolution ändern daran nichts.

Wohl aber ist doch die allgemeine Lage damals so, „daß neben dem, was von Wittenberg ausgeht, gelehrte theologische Arbeiten namentlich von Lutheranern überhaupt recht wenig Beachtung finden" (Kolde, RE[3] 20, 491), und es trifft sich außerdem merkwürdig: Gerade im Jahre 1529 beginnt mit Melanchthons „Dispositio des Römerbriefes" jene Entwicklung der Melanchthonschen Rechtfertigungslehre, die über die „Augsburgische Konfession" und die „Apologie" zu dem Römerbriefkommentar von 1532 führt, von wo an ihm seine Lehre von der rein imputativen bzw. reputativen Rechtfertigung feststeht. Und da sich diese dann weiter durch alle „philippistischen" und sonstigen Lehrstreitigkeiten der Folgezeit hindurch siegreich ihren Weg in die „Konkordienformel" und von da in die „lutherische Orthodoxie" bahnt, so erklärt es sich vollauf, daß man für die Auffassung des Venatorius damals nicht viel Sinn hatte; zumal da diese immerhin insbesondere mit dem Odium der späteren, von „Gnesiolutheranern" wie „Philippisten" gleichmäßig verpönten osiandrischen Auffassung behaftet erscheinen konnte, sofern man überhaupt auf sie zurückgriff. Jedenfalls aber findet sich davon in der Geschichte jener Lehrstreitigkeiten keine Spur.

2. Melanchthon Verfasser der Regulae vitae des Chyträus? — In dem Artikel „Chyträus" von G. Loesche

heißt es (RE 3 IV 115 38): „Die farblosen Regulae vitae .. sind eigentlich von Melanchthon verfaßt (Hartfelder, Ph. Mel. S. 102; Gaß, Gesch. d. christl. Eth. 1886 II 103; Luthardt, Gesch. d. chr. Eth. seit d. Ref. 1893 S. 94 f.; vgl. Nic. Müller, Z. Chronol. u. Bibliogr. d. Reden Mel.s, in Festschr. f. J. Köstlin [Beiträge z. Ref.-gesch.] 1896 S. 146 f. [nicht 31 f.])". Aber diese Belege sind nicht stichhaltig, treffen jedenfalls auf Gaß und Luthardt nicht zu, da diese beiden die Autorschaft des Chyträus nicht anzweifeln. Außerdem aber nennt N. Müller a. a. O. die Reg. v. überhaupt nicht, und Hartfelder bietet nichts weiter als die Umschreibung einer Stelle im Corp. Ref. X 677 f. (= XIX 497 f.), die aus G. Th. Strobels Miscellanea Literarischen Inhalts, 1781, V 143 f. stammt, und auf Grund deren schon Strobel selbst (in seiner Biblioth. Melanchthoniana, Misc. VI 3 ff., unter Nr. 455) und nach ihm H. W. Rotermund (in seinem Verzeichnis .. der sämtl. Schriften Ph. Mel.s 1814, unter Nr. 261) die 1. Aufl. der Reg. v. (1555, die Vorrede vom Aug. 1554) unter Melanchthons Werke versetzt hatten.

Das vermeintliche Recht, so zu verfahren, aber schöpft Strobel Misc. V 143 f. seinerseits aus einer Äußerung von Laurentius Ludovici De veteris Ecclesiae certaminibus orationes imaginem contentionum hujus aetatis depingentes 1614 S. 474: „Publice recitanda, proponenda, disputanda solus ille [Melanchthon] scripsit. Collegis multa praescripsit, neque id docti et ipsi viri turpe sibi putarunt .. D. Crucigero praescripsit commentarium in Johannem in lectione ipsius Lutheri, .. Chytraeo regulas vitae".

Jedoch aus dieser Äußerung auch nur den Schluß zu ziehen, die Reg. v. von 1555 seien „von Melanchthon veranlaßt und bereits sehr geschätzt" worden (J. C. E. Schwarz in Theol. Stud. u. Krit. 1853 I 35), geht durchaus nicht an, wenn es dafür keinen anderen Beweis gibt als die von Schwarz neben C. Ref. VIII 422 ebenfalls angezogene Stelle C. R. X 678 (= 677 f.). Denn es trifft zwar zu: Chyträus sagt (S. 184 f. der Ausg. der Reg. v. von 1587 und S. 252 der Ausg. v. 1598): „Totam vero hanc si qua est, ingenii mei culturam, in primis Philippo Melanchthoni me debere fateor, cujus vestigiis insistens, et admonitionem crebro repetitam de Virtutibus in Decalogum distribuendis et formam explicandi methodicam

utcunque sequens, has virtutum descriptiones collegi, in quibus, si quid candido lectori non ingratum, nec inutile videbitur non mihi sed Deo et Praeceptoribus meis, cum reverentia et gratitudine debita acceptum referet". Die Stelle C. R. VIII 422 dagegen, die aus einem Briefe Melanchthons an Chyträus vom 1. Februar 1555 stammt, beweist gerade das Gegenteil von dem, was sie bei Schwarz beweisen soll: „Hodie in secunda pagella tui libelli in causis virtutum feci distributionem trium causarum virtutum aliter. Tuo [lies: Tu a] Spiritu S. exorsus es, ego a Filio. Vellem in tuo opere caetera nos ita posse contexere. Sed cogitabis ipse post hanc editionem ea de re [:] digna cogitatio est piis et eruditis . .". Melanchthon spricht also hier von tuus libellus, tuum opus, und es kann sich dabei um nichts anderes handeln als um die erste Ausgabe der Reg. v., die (den Titel trägt: Regulae vitae. Virtutum omnium methodicae descriptiones in Academia Rostochiana propositae a Davide Chytraeo, Collectae per Petrum Sickium Renspurgensem. Wittebergae excudebat Johannes Crato. Anno MDLV und) Melanchthon offenbar kurz vor dem 1. Februar 1555 zugekommen ist. Denn diese von Sick besorgte Ausgabe der Rostocker Vorlesung des Chyträus über diesen Gegenstand bringt tatsächlich jene von Mel. bemängelte Angabe der causae virtutum, speziell der vera agnitio Dei (vgl. dort Bl. 2 v.). In den folgenden Ausgaben aber ist Chyträus wiederum tatsächlich dem Winke Mel.s gefolgt (vgl. z. B. die Ausgabe von 1587 S. 19 und die Ausgabe von 1598 S. 15), und Schwarz ThSt.u.Kr. 1853 I 35 hat also recht, wenn er sagt: „Mithin hat er [Melanchthon] auf die späteren Ausgaben einen positiven Einfluß gehabt." Die erste Ausgabe aber ist jedenfalls, abgesehen von der Anregung, unabhängig von Mel. erschienen (der, wäre sie ihm vor dem Druck zugänglich gemacht worden, sicher bereits damals Chyträus mit Erfolg zur Beseitigung jenes Mangels aufgefordert hätte). Es ist also wohl nicht überflüssig, dies einmal aus den Quellen gegen die Autorität Loesches nachgewiesen zu haben, da seine Darstellung (von 1898) immerhin jünger ist als die, Chyträus' Autorschaft, wie gesagt, nicht anzweifelnden Darstellungen von Gaß und Luthardt; denn auch die Darstellung von Pelt St. u. Kr. 1848 I 275, die allenfalls noch in Betracht käme, erledigt sich dadurch von selbst:

Es handelt sich in der ersten Ausgabe der Reg. v. auch nicht um ein „von Melanchthon selbst mit besorgtes Werkchen", sondern eben um ein zwar von Melanchthon veranlaßtes, aber doch von Chyträus allein herrührendes, übrigens auch nicht so ganz „farbloses" (die Charakteristik stammt wohl von Gaß, Gesch. d. chr. Eth. II 103) Werk des Chyträus; die folgenden Ausgaben zeugen von positivem Einfluß Melanchthons, stellen aber, größtenteils nach Melanchthons Tode erschienen, im weitesten Umfange ebenfalls eine selbständige Leistung des Chyträus dar, die sich insbesondere noch in der letzten zu Lebzeiten ihres Autors (1598) erschienenen Ausgabe als solche dokumentiert: Diese enthält einen (übrigens auch schon von Schwarz St. u. Kr. 1853 I 35 beifällig bemerkten) Anhang: „Fons doctrinae virtutum, et genus ipsum virtutis, usitata in scholis methodo explicatum", in dem von S. 431—477 jener Ausgabe nacheinander fons et dignitas doctrinae virtutum sowie die virtus selbst gemäß ihrem officium, ihrer definitio, ihren causae, fines und effectus nebst dem discrimen virtutum Christianarum et Ethnicarum und der divisio virtutum nach „scholastischer Methode" behandelt werden.

Kritische Berichte.

Zur Ethik, II. Teil.

Von Pfarrer Lic. W. de Boor in Kordeshagen i. P.

1. Otto Piper, Die Grundlagen der ev. Ethik. Bertelsmann, Gütersloh, 1. B. 1928. 366 S. geb. RM. 14.—.
2. Adolf Schlatter, Die christliche Ethik. 3. Aufl. Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart. 1929. 447 S.
3. Philosophie der Gemeinschaft. 7 Vorträge (Tagung der Deutschen Philos. Gesellschaft), hrsg. von Felix Krueger. Junker und Dünnhaupt, Berlin 1929. 168 S. RM. 7.50.
4. W. Pauck, Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. de Gruyter, Berlin 1928. 208 S. Geh. RM. 10.—.
5. Hans F. K. Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes. 12. Aufl. J. F. Lehmann, München 1928. 500 S. RM. 12.—, geb. RM. 14.—.
6. Herm. Muckermann, Rassenforschung und Volk der Zukunft. Ferd. Dümmler, Berlin 1928. 49 S. RM. 2.50.
7. Rudolf Kaulla, Der Liberalismus und die deutschen Juden. Duncker und Humblot, München 1928. 100 S. Geb. RM. 4.80.

8 a. Die Alkoholfrage in der Religion. Neuland-Verlag, Berlin W: Niebergall, Seelsorge und Alkohol; Hans Schmidt, Die Alkoholfrage im Alten Testament; Else Zurhellen-Pfleiderer, Die Alkoholfrage im Neuen Testament; K. D. Schmidt, Die Alkoholfrage in Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus; E. Rolffs, Die Alkoholfrage in den evang. Kirchen Deutschlands; Herm. Hoffmann, Die Alkoholfrage und die kath. Kirche Deutschlands.

8 b. Alkohol und Erziehung (ebenda): Niebergall, Die Alkoholfrage im Lichte päd. Grundbegriffe.

8 c. Süßkind, Verbietet die Bibel den Fleischgenuß? Reis, Trier. 28 S.

9. Martin Luther, Sexualethische Anweisungen hrsg. von E. Schneider J. Umbach, Kandern (Baden) 1926. 87 S. RM. 2.—.
10. Hugo Weizsäcker, Schleiermacher und das Eheproblem. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927. 56 S. RM. 1.50.
11. Anton Strobel, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. C. H. Beck, München 1928. XI, 339 S. RM. 11.—.

12. Arthur Stein, Peſtalozzi und die Kantiſche Philoſophie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1927. XXII, 218 S. RM. 9.—.
13. Fr. Niebergall, Die Dorfkirchenarbeit und das Alte Teſtament. Deutſche Landbuchhandlung, Berlin 1927. 71 S. RM. 2.—.
14. Artur Weiſer, Religion und Sittlichkeit der Geneſis. Evang. Verlag, Heidelberg 1928. 78 S. RM. 2.50.
15. Wilhelm Stählin, Die religiöſe Lage des jungen Menſchen. Kurt Stenger, Erfurt 1928. 22 S. RM. 1.50.
16. Heinrich Frick, Miſſion oder Propaganda? 36 S. (In: Aus der Welt der Religion). Töpelmann, Gießen 1927. RM. 1.—.
17. Stockholm, Internat. ſozial-kirchliche Zeitſchrift. Hrsg. von D. A. Keller. Vierteljährl. 1 Heft zu je 96 S. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. Jährlich RM. 10.70, Einzelheft RM. 3.—.
18. Erich Stange, Volkskirche als Organismus (In: Kirche und Gegenwart.) E. L. Ungelenk, Dresden 1927. RM. 2.—.

Ehe wir in der Beſprechung (ZThK 1929, H. 4) fortfahren, darf ich zwei allgemeine ethiſche Werke hier begrüßen.

Auf das bedeutſame Werk von Piper (1) ſoll vorläufig wenigſtens hingewieſen werden (eingehende Beſprechung erfolgt nach Erſcheinen des 2. B.s, zuſammen mit der des wichtigen Buches von A. Dedo Müller, Religion und Alltag, ² 1929, Berlin, Furche-Verlag, 222 S.). Seine Ethik iſt bewußt „realiſtiſch". Sie baut ſich daher nicht aus eigenen Prinzipien ſelbſtgenügſam auf, ſondern fragt, was der in ſeiner konkreten Lage geſehene Menſch tun kann und zu tun hat. Dabei iſt die reale Lage des Menſchen mit dem Blick der reformatoriſchen Erkenntnis geſehen: der Menſch, nach deſſen Tun gefragt wird, iſt der von Gott geſchaffene, aus Gott unter die Herrſchaft der „Mächte" gefallene, von Gott in der pneumatiſchen Welt reſtituierte, aber irdiſch noch in der Welt der Mächte lebende Menſch. Man darf P.s Frageſtellung wohl auch ſo umſchreiben: was hat die Ethik innerhalb einer Theologie der Rechtfertigung zu bedeuten?

Von Schlatters Ethik (2) liegt eine neubearbeitete Auflage vor. Im Unterſchied zu allen Verſuchen, die Ethik als ſelbſtändige Wiſſenſchaft auf völlig eigenem Grunde aufzubauen oder ſie gar als übergeordnete Wiſſenſchaft der Dogmatik voranzuſtellen, vertritt ſie die Einſicht, daß jede Ethik ein beſtimmtes Dogma vorausſetzt, das ihre Art und ihre Ziele beſtimmt. „Bevor wir chriſtlich handeln können, müſſen wir Chriſten ſein, und wie wir das werden, zeigt uns nicht der Ethiker, ſondern der, der uns Gottes Werk beſchreibt." Wie Sch. ſtets mit Nachdruck die dogmatiſche von der apologetiſchen Arbeit unterſchieden und

darauf hingewiesen hat, daß nicht erst die Einreden der Gegner, sondern der Gegenstand selbst als solcher unser Denken in Bewegung bringt, so führt er uns auch in der Ethik ohne lange allgemeine (ja immer wesentlich der Apologetik dienende) Teile in die Sache selbst hinein. Da Sch. Realist ist, also in der Wahrnehmung des Gegebenen die erste und wesentlichste Aufgabe des Forschers sieht, kann er diese sofortige Zuwendung zur Sache selbst vollziehen, ohne „Unwissenschaftlichkeit" zu fürchten. Es ist dies vielleicht die auffallendste Eigenart seiner Ethik gegenüber den meisten andern. Dabei beweist er in seiner kurzen grundsätzlichen Zeichnung der christlichen Ethik in der Einleitung eine erstaunliche systematische Kraft. Trefflich ist im Begriff „Beruf" der Terminus gefunden, der die unlösliche Verbindung von Dogma und Ethik aufweist, ja in seinem Inhalt den realen Schnittpunkt der beiden bildet: daß wir die Frage nach der christlichen Ethik als die Frage nach dem Beruf der Christenheit in der Welt in uns tragen, das hat seinen Grund in unserm Berufensein zu Gott durch Jesus, worüber Auskunft zu geben doch der wesentliche Inhalt des christlichen Dogmas ist. Und wie klar und aufschlußreich wird nun von dieser Tatsache des Berufenseins aus die Eigenart und Überlegenheit der christlichen Ethik den andern Arten der ethischen Zielsetzung gegenüber aufgezeigt. Weder die Anweisung zur Tugend oder zur Kultur noch die Beugung unter Pflichten oder der Gehorsam gegen das Gesetz erreichen die Höhe unseres „Berufs", während umgekehrt die christliche Ethik die richtigen Einsichten in all jenen andern ethischen Auffassungen anerkennen und verwerten kann. — Es ist hier nicht möglich, die ganze Fülle der Ziele im einzelnen zu besprechen, die Sch. der Christenheit zeigt; das Buch muß selbst studiert werden. Der Kenner der 1. Auflage wird bemerken, mit welchem Ernst Sch. sich bemüht hat, alle bloßen Termini, hinter denen sich nur zu leicht Gedankenlosigkeit verstecken kann, durch ganz einfache Sachbezeichnungen zu ersetzen (statt „Dogmatik und Ethik" z. B.: „Gottes Werk und unser Werk"). Es ist das keineswegs eine bloße Formfrage, es ist bezeichnend für Sch.s wissenschaftliche Grundhaltung, für sein kraftvolles Bemühen, von der Verehrung der Abstraktionen loszukommen zu einer einfachen und klaren Wahrnehmung der konkreten Wirklichkeit.

Eindringende Erkenntnisarbeit wird am Gemeinschaftsproblem geleistet in einem Sammelband, den Krueger für die Deutsche philos. Gesellschaft herausgibt (3). Es ist ein ungewöhnlich interessantes und wertvolles Buch, gerade weil es eine ganze Reihe

von Forschern in Vorträgen, die durchweg auf der Höhe stehen, bemüht zeigt, den fraglichen Gegenstand von den verschiedensten Seiten aus anzugreifen. Hier sieht man, was Arbeitsgemeinschaft der Forschung bedeutet. Wir bekommen nicht originelle Konstruktionen Einzelner, die im Grunde nur einer bestimmten Schulrichtung nützen würden, sondern bei aller Spannung der Standpunkte den Aufweis von Wirklichkeiten, deren Eigenart man zu erfassen und auszusprechen sucht, also ein reiches Material für jeden, der am Problem der Gemeinschaft arbeitet. In dieser Hinsicht ist vielleicht der bedeutendste Beitrag der des Mediziners v. Weizsäcker. Was hier an wirklicher Erforschung und Aufhellung der Situation der „Gegenwart", des „Konfliktes" von Mensch und Mensch in ihrer besonderen Bestimmtheit als Kranker und Arzt geleistet wird, ist m. E. viel wertvoller als die vielen Seiten Grisebachs, die nirgends an die Wirklichkeit herankommen, sondern sich in allgemeinen Begriffen bewegen. Leider tritt neben den Mediziner nicht ebenso ein einfach aus seinem Sachgebiet redender Theologe. Man mag über Delekats Sätze an sich urteilen wie man will, es ist jedenfalls irreführend, wenn K. in seinem Nachwort Delekat als „den Theologen" hervorhebt. Kein unbefangener Leser des Delekatschen Vortrags würde merken, daß hier ein Theologe das Wort hat. Es scheint mir vielmehr gerade dies ein fühlbarer Mangel der Tagung und damit des Sammelbandes zu sein, daß die christliche Theologie, daß das Neue Testament nicht zu Wort gekommen ist. Man mag dem Christentum und dem Neuen Testament unter Philosophen wenig genug zutrauen — daß es zu dem Thema „Gemeinschaft" immerhin einiges Beträchtliche zu sagen hat, wird man nicht leicht abstreiten.

Alle sozialethisch Interessierten möchte ich auf die Schrift von Pauck (4) aufmerksam machen. Das Buch ist freilich zunächst eine historische Studie über die Entstehung des englischen Staatskirchentums im 16. Jahrh. Es reizt zunächst den Historiker, freilich den Historiker im weiteren Sinn, z. B. auch den Politiker, der sich über Herkunft und Eigenart des mit Unrecht einfach als „Heuchelei" verschrienen religiösen Imperialismus Englands klarwerden will. P. zeigt den sehr eigenartigen Vorgang der Bildung dieses Engländertums. Indem man in England weit energischer als anderswo die Reformierung des gesamten Volkslebens nach den Grundsätzen des neuen Christentums erstrebt und von der Krone erwartet, wird man unwillkürlich in alttest. Gedankengänge hineingedrängt. Der Vergleich mit Josia und seinem Reformwerk legt sich von selbst nahe. Dementsprechend wird der alttest.

Vorsehungsglaube auf die englische Geschichte angewandt und ergibt für die Verbindung kirchlicher Reformation und staatlichen Aufschwungs den Gedanken sichtbarer Erwählung des englischen Volkes. — Aber das Werk ist reich an Anregungen und Fragen auch für den Ethiker. Er steht hier vor der Tatsache, daß einer der großen reformatorischen Männer, Butzer, ein ausgesprochener „Sozialethiker" war (dies zur Korrektur und Einschränkung des Satzes von A. D. Müller in ZThK, 1928, S. 362), daß hier das Experiment einer ev. Sozialethik unter relativ günstigen Bedingungen gemacht worden ist. Er wird mit P. zu erwägen haben, ob es gescheitert ist und gegebenenfalls warum? Dabei trifft er in jenem Stück Geschichte bereits auf die entscheidenden Fragen, die auch heute in der Sozialethik zur Debatte stehen: die Fragen der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft wie des nationalpolitischen Staatslebens, der Kraft und der Grenzen sittlich-geistiger Einflüsse, der Notwendigkeit und der Gefahr der Auswirkung der Religion in das praktische Leben hinein. Er trifft aber alle diese Fragen hier nicht in der leichten und geduldigen Luft bloßer theoretischer Überlegungen, sondern auf dem harten und engen Boden geschichtlicher Wirklichkeit. Man braucht dabei P.s Resultaten keineswegs immer zuzustimmen, und das Ergebnis auch der geschichtlichen Betrachtung darf ganz gewiß nicht nur der selbstverständliche, aber darum auch nichtssagende Satz sein: auf Erden kann das Reich Gottes nicht verwirklicht werden. Ob Butzer wirklich „der Religion eine Aufgabe zuschreibt, die andere weltliche Mächte und Funktionen kraft eigener Gesetzlichkeit viel besser zu erfüllen imstande sind", das eben ist ja die ganze Frage. Aber die junge Wissenschaft der Sozialethik muß mit großem Dank und größter Aufmerksamkeit ein Buch begrüßen, das ein gutes Stück ihrer Problematik in der Wirklichkeit der Geschichte aufzeigt.

Diesmal begegnet uns in der vorliegenden Literatur auch die Rassenfrage, die schon Althaus in seinen Leitsätzen berührt, zunächst in der zwölften Auflage von Günthers bekanntem Werk (5). Gehört diese Frage überhaupt in die Ethik? Gewiß ist sie zunächst einfach ein Gebiet reiner Sachforschung, die bestimmte Tatbestände festzustellen und ihre Gesetzlichkeit aufzudecken hat. Was G. als solcher Rassenforscher leistet, kann hier nicht beurteilt werden. Muckermann (6) nennt ihn „allzu bestimmt in vielen Darlegungen". Wertvoll ist jedenfalls das reiche Bildermaterial und die umfangreiche Literaturkenntnis sowie der sachliche Ton seines Buches. Aber das geht uns hier an, daß G. wie M. aus ihren mehr oder minder umfangreichen und mehr

oder minder bestimmten Feststellungen über Wesen, Entstehung und Bedeutung der Rassen bzw. der Vererbung überhaupt ethische Forderungen ableiten. Grundsätzlich wird jede realistische Ethik dem „Einbau eugenischer Gedanken in die Ethik" zustimmen. Denn wie wir bei Althaus sahen: Verbindlichkeit entsteht aus Verbundenheit. An den gegebenen Gesetzen der Wirklichkeit entsteht die Entscheidung, ob der Mensch ihnen gehorchen und die Schöpfungsordnung achten will oder im Ungehorsam gegen sie zerstörend wirkt. Zu dieser Ordnung der Wirklichkeit gehören zweifellos auch die Gesetze der Vererbung, die künftiges Menschen- und Volksleben auf Generationen hinaus nicht nur äußerlich bestimmen. Daher wird hier wie überall, wo Ethik konkrete Normen und Aufgaben geben will, die Tatsachenforschung und ihre Klarheit und Sicherheit selbst für die Ethik wichtig. Denn wir können unser Handeln innerhalb einer realistischen Ethik nie nach aprioriſchen Sätzen, sondern nur „nach bestem Wissen" normieren. Nun ist bereits der bisherigen Ethik der Grundsatz geläufig, daß die gegebene Eigenart eines Volkstums die Aufgabe seiner Erhaltung einschließt. G. weist darüber hinaus darauf hin, daß — so wenig Volk und Rasse zusammenfallen — dennoch die besondere Leistungsfähigkeit und Eigenart etwa des deutschen Volkstums von seiner rassischen, nämlich nordischen Erbmasse abhängt. Erhaltung und Förderung eines bestimmten Volkstums würde also infolge vertiefter Erkenntnis zu Erhaltung und Förderung eines bestimmten Erbgutes rassischer Art. Sind die Unterlagen der Forschung über den festen Zusammenhang geistiger Volksart mit einer bestimmten Erbgruppe der Menschheit nur sicher genug, so kann die Ethik, auch die evangelische, sich nicht gegen diese Forderung sträuben. Nun fordert aber G. weiter, es müsse überhaupt unser ganzes Geistesleben, also auch Religion und Christentum, dem nordischen Geist angepaßt werden. Hier müssen wir G. einen doppelten Fehler vorwerfen. Erstens verleugnet diese Forderung seine eigene Einsicht in die Blutbestimmtheit auch unseres seelischen Lebens: infolge dieser Blutgebundenheit wird der „nordische" Mensch tatsächlich, notwendig und in aller Unschuld ein „nordisches" Christentum haben, einfach weil er nicht anders sehen, leben und fromm sein kann, als wie ihn Gott gemacht hat; aber eine gewollte, künstliche „Vernordung" des Christentums ist das gerade Gegenteil jenes natürlichen Prozesses, hat mit dem Blut gerade gar nichts zu tun und muß jene unerfreulichen Machwerke hervorbringen, die jeden aufrichtigen Christen abstoßen. Es ist etwas völlig Verschiedenes, ob der Deutsche Luther in einem bis zur Hölle der Verzweiflung

gehenden Kampf ein neues Verständnis des göttlichen Heilswerks erreicht, an dem man nachträglich die und die „nordischen" Züge findet, oder ob jemand an seinem Schreibtisch nach einer Theorie vom nordischen Wesen ein neues Christentum und einen neuen Heiland zurecht bastelt. Damit sind wir zugleich bei dem zweiten, bedenklichsten Fehler G.s. Wenn man von einer „Umdeutung des Christentums durch den nordischen Geist" zu sprechen vermag, wenn man einen deutschen Heiland und damit folgerichtig einen deutschen Gott haben will, was versteht man dann eigentlich unter Religion? Man bestätigt dann den alten Verdacht, daß nicht Gott den Menschen, sondern der Mensch sich seinen Gott macht; man nimmt der Religion ihren Lebensgrund, die Achtung vor der Selbsterschließung Gottes, über deren Aussehen und Art kein Mensch verfügt. Hier ist wieder die alte Verkehrung des Verhältnisses von Gott und Mensch, die Gott anweist, wie er sich offenbaren müsse, damit man bereit ist, seine Offenbarung anzuerkennen. Im besten Fall wird so aus der Religion die mythologische Einkleidung sittlicher Ideale. G. wird sich nicht wundern dürfen, wenn er demgegenüber eine christliche Kirche, die überhaupt noch weiß, wozu sie da ist, in geschlossener Abwehr findet.

Wer sich über die Rassenforschung kurz aber sicher orientieren will, der greife zu dem Heft von Muckermann (6), dem man in jedem Satz den vorsichtigen, sachkundigen Forscher anmerkt. Gerade wegen seiner viel größeren Zurückhaltung hat M. noch viel positivere und wichtigere Fragen an die christliche Ethik. Die Eugenik als verantwortliches Handeln für die leibliche und seelische Gesundheit und Kraft der kommenden Geschlechter gehört ganz bestimmt in sie hinein. M. zeigt nun aber auch, daß diese Verantwortung ein erneutes Durchdenken eines der zentralsten Gedanken christlicher Ethik nötig macht: des Gedankens der Fürsorge für die Elenden, Verkommenen, Leistungsunfähigen, die wir alle als eine ganz spezifische Betätigung der christlichen Liebe empfinden. Aber nun erwäge der christliche Ethiker Sätze wie diesen: „Die Summen, die man wegen der wachsenden Fürsorgebedürftigkeit aus den Steuern der Gesunden und sittlich Treuen ausgibt, sind so maßlos gewachsen, daß man begreift, warum die schlichtesten Probleme zur Erhaltung der Gesundheit — ich erinnere nur an das Wohnungsproblem — nicht gelöst werden können." Oder diesen: „Man wende soviel auf, wie die menschenwürdige Aufbewahrung bis zum Tode erheischt, hüte sich jedoch mehr zu tun, als jemals die Gesunden und sittlich Treuen, die einen oft mühsamen Kampf ums Dasein führen,

erhalten oder in Aussicht haben." In der Tat bleibt auch in diesem Punkt unsere christliche Ethik allzuleicht an dem Bild vergangener Zeiten hängen; wir brauchen aber wirklich eine „erleuchtete Nächstenliebe", die in einer neuen Zeit neue Ziele zeigt. Mit Dank werden wir es begrüßen, in diesem unvoreingenommenen Wissenschaftler einen scharfen Gegner der Abtreibung zu finden, der ihren Befürwortern, die zumeist gleichzeitig Verurteiler des Krieges sind, den schlagenden Satz entgegenhält: „Leider ist es eine verhängnisvolle Tatsache, daß innerhalb der Völker Europas mehr begabte Menschen in grausiger Heimlichkeit erschlagen werden, als gleichzeitig im Weltkrieg zusammengebrochen sind."

Nichts wäre für die Diskussion der Rassenfrage interessanter, als nun noch einen Vertreter des Judentums das Wort ergreifen zu hören. Leider geht aber das Buch von Kaulla (7) so wenig in die Tiefe und ist in seiner Darstellung so unzusammenhängend, daß es nicht leistet, was man erhofft. Nicht zufällig endet es in einem rein politisch-taktischen Gedanken: die Konservativen tun gut, den Antisemitismus zu lassen, da dieser die Juden erst recht in den Liberalismus hineinzwingt, der dem echten Judentum genau so gefährlich ist wie dem christlichen Deutschtum. Gewiß bringt K. manche gute Einzelbeobachtung, aber auf die Grundfrage, auf das Rassenproblem selbst geht er nirgends ein, springt überhaupt vom Grundsätzlichen merkwürdig schnell wieder ab.

Ein Schulbeispiel realistischer Ethik ist die Alkoholfrage. Auch hier handelt es sich um Normfindung für unser konkretes Leben, um eine Normfindung, die daher nicht aprioriſch konstruiert, sondern nur forschend gefunden werden kann aus der Aufhellung von Tatsachen, die an und für sich nichts weiter sind als gesetzmäßige Gegebenheiten unsres leiblich-seelischen Lebens. Es ist diesmal die Aufmerksamkeit der Leser recht dringend hinzulenken auf die zwei Schriftenreihen, von denen Proben vorlagen (8 a. b). Diese Hefte geben nicht nur jedem, der schon in dieser Sache steht und arbeitet, willkommenes zuverlässiges Material, sondern sind darüber hinaus auch geeignet, jedem Menschen den Ernst der Alkoholfrage vor die Seele zu stellen und die Diskussion der Sache selbst nach allen Richtungen hin zu führen. Der eindrucksvollste und stärkste Beitrag ist neben den beiden feinen Heften von Niebergall das Wort Schmidts über die Alkoholfrage im Alten Testament. Der ruhige und streng sachliche Ton in allen diesen Arbeiten ist besonders hervorzuheben. — Das Schriftchen von Dr. Süß-

kind über die Schriftwidrigkeit des Fleischgenusses (8 c) lese, wen es interessiert. Es krankt an den üblichen Fehlern naiven Schriftbeweises.

Zur sexuellen Frage liegen diesmal nur zwei kleine geschichtliche Darstellungen vor. Schneider (9) gibt die wichtigsten sexualethischen Anweisungen Luthers, vor allem die Predigt über das eheliche Leben von 1522, die Auslegung von 1. Kor. 7 an Hans Löser und Stellen aus den Tischreden, innerhalb einer Sammlung von „Dokumenten zur Geschichte der Sexualität". Die Einleitung kennzeichnet trefflich Luthers Tiefenblick, der nicht eine einfache glatte Lösung der sexuellen Frage kennt, sondern das Nebeneinander von Gottesordnung und Teufelswerk im Geschlechtstrieb sieht und den dialektischen Charakter des Lebens auch hier wiederfindet. Daß eben darum Luther für die Ehe eintritt, wird besonders betont. — Weizsäcker (10) schildert die starke Wandlung in Schleiermachers Auffassung der Ehe. Von der romantischen Vorstellung der „Einzigkeit" der echten Liebe als einer Verbindung zweier allein füreinander bestimmter Menschen, von der aus „Ehe" fast überflüssig, Scheidung bisweilen fast sittlich geboten erscheint, geht es durch schwere und frohe Erfahrungen der eigenen Ehe zu ganz anderen Gedanken, die die Ehe wieder als „Stand", als sittliche Ordnung erfassen, den Umfang der wahren Ehe also erweitern und dementsprechend die Scheidungsfrage sehr anders beurteilen bis hin zu einem über die Reformation hinausgehenden Rigorismus. Warum W. die Stärke dieser Wandlung abzuschwächen sucht und sie überhaupt halb entschuldigen zu müssen glaubt, ist nicht ganz einzusehen.

Anschließend darf ein pädagogisches Werk mit Dank begrüßt werden, das ebenfalls Schleiermacher zum Thema hat. Strobel (11) will einen Teil des Diltheyschen Wunsches nach einer zusammenhängenden Aufklärung des Einflusses Rousseaus auf das damalige deutsche Geistesleben erfüllen, indem er den Zusammenhang des pädagogischen Systems Schleiermachers mit dem wirklichen, durch keine Parteitendenz verfärbten Rousseau nachzuweisen sucht. Er findet, „daß Schleiermacher die sozialpädagogischen Ansätze, die sich zweifelsohne schon in starkem Maße grundlegend bei Rousseau finden, als erster zu einem wirklichen sozialpädagogischen System zusammenfaßte". Überhaupt gewinnen die Rousseauschen Gedanken durch Schleiermacher, indem dieser die oftmals starken Übertreibungen Rousseaus beschränkt, seine Grundgedanken aber beibehält, ja seine Entdeckungen vertieft. „Festgehalten muß aber werden, daß die Rousseauschen Gedanken da-

durch meist nicht an Schärfe und Konsequenz verlieren, sondern daß sie fast immer ... prinzipiell ebenso extrem ... aber vielfach noch konsequenter als bei Rousseau formuliert sind." St. hofft, „daß Schleiermacher, der ja sonderbarerweise trotz der Tiefe seiner Erziehungsgedanken von vielen Pädagogen heute noch immer ignoriert wird, endlich der Platz in der Reihe der pädagogischen Systematiker eingeräumt wird, der ihm gebührt". Das Buch ist für den Pädagogen ebenso interessant wie für den Geschichtsforscher — zumal Rousseau und Schleiermacher ebenso sehr berühmt, wie wenig gekannt sind.

Ich stelle daneben die Steinsche Untersuchung zu Pestalozzi. Stein (12) möchte „den Versuch erneuern, einen erheblichen, für Pestalozzis Entwicklung wesentlichen Einfluß der Kantischen Philosophie wahrscheinlich zu machen". St. legt daher großen Wert auf die rationale Seite in Pestalozzi, auf „das Pathos der Form", das bei Pestalozzi schon früh neben die enthusiastische Liebe tritt und neben ihr nicht übersehen werden darf, wie es leicht geschieht. Aber freilich ergibt sich so bei ihm zunächst ein Nebeneinander zweier Tendenzen. „Damit die Höhe der Abendstunde mit dem rationalen Ordnungspathos der wirtschaftlichen Periode zu einer echten Einheit verschmelze" ... war es „notwendig, daß Pestalozzi ein — freilich pädagogisch nur von ihm mit seinen Voraussetzungen beschreitbarer, aber von ihm allein kaum findbarer — Weg gezeigt wurde, das Ordnungspathos ... selbst zu sublimieren". Um historisch zu ermitteln, wer Pestalozzi diesen Dienst faktisch getan hat, ist es nötig, „Pestalozzis Umgang in dem Jahrzehnt der Kantischen Ära eingehender zu prüfen, als es unter diesem Gesichtspunkt unseres Wissens bisher geschehen ist". Dann ergibt sich die Bedeutung und die Grenze des Kantischen Einflusses: „Nur für das organische Zusammenwachsen dieser zwei so lange disparaten Tendenzen vermuten wir den Einfluß der Kantischen Philosophie und meinen, daß dies Zusammenwachsen die conditio sine qua non der Entstehung der Methode gewesen sei." St. ist sich dabei der Grenzen seines Nachweises selbst bewußt. Einmal ist es nicht der „echte" Kant im Sinne einer heutigen kantianischen Schule, sondern eben das „Kantbild der 1790er Jahre", das als Quelle des Einflusses in Frage kommt. Und dann zweifelt auch St. nicht daran — und hier entstände aufs neue die Frage nach der „Echtheit" solcher Kanteinflüsse —, daß „Pestalozzi alles, was er auf dem Gebiete der intellektuellen Bildung der Kantischen Philosophie entnehmen konnte, sich ihm ins Psychologische und Pädagogische übertrug". Den über die historische Einzel-

frage hinausgehenden Wert solcher Untersuchung sieht St. darin, „daß man an Pestalozzis geistiger Entwicklung studieren kann, was die Philosophie für die Pädagogik zu bedeuten vermag, auch und vielleicht gerade dann, wenn die Träger dieser Sphären als Menschen äußerst verschieden sind; und auch dann, wenn der Kanal des Einflusses nicht das direkte systematische Studium der Hauptwerke des Philosophen durch den Pädagogen ist, sondern vor allem durch den persönlichen Umgang mit Zeitgenossen der neuen Philosophie vermittelt wird".

Pädagogisch im weiteren Sinn ist auch das Büchlein von Niebergall (13). Der Titel ist irreführend, wenn er eigentlich nur Winke für die Verwendung des Alten Testaments in der Arbeit des Dorfpfarrers erwarten läßt. N. aber gibt eine ganze „Pastoraltheologie" unter dorfkirchlichem Gesichtspunkt; das Alte Testament ist nur Anknüpfungspunkt dafür. Man wird in N.s Ausführungen gegen manchen Lehnsatz aus der Systematik Bedenken haben können, aber von größtem Wert ist N.s nüchterne Wahrhaftigkeit, die die ganze Schwierigkeit der Lage und Aufgabe des Landpfarrers so hart und unerbaulich zeichnet wie sie ist. Diese lebensnahe Wahrhaftigkeit bewirkt auch, daß die sehr einfache Dogmatik, die allem zugrunde liegt, trotz ihrer mannigfachen Angriffsflächen systematischer Art, doch meist das Eigentliche und Wesentliche trifft. In einer Zeit, in der der Rausch geistreicher Barthianerei (ich meine wirklich nur die -ianer) die einfache und nüchterne Erkenntnis der Wirklichkeit bei vielen gefährdet, erfüllt das Heft eine besondere Aufgabe.

In diesem Zusammenhang sei auch auf Weisers Arbeit hingewiesen (14). Methodisch hat sie den Mut zum Stillstehen vor deutlichen Gegebenheiten ohne den Versuch, sie in ein anderswoher begründetes System zu bringen. „Die Gesetze des geschichtlichen Wachstums sind nicht aus der menschlichen Vernunft abzuleiten." Das Buch ist aber nicht nur eine Facharbeit. Der Theologe darf hier den schönen Dienst tun, durch die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschung dem Bibelleser zu helfen, das Eigenartige und Bedeutende in einem Stück des altt. Schrifttums klarer zu erfassen. W. wird besonders den Gebildeten — ich denke an Lehrer — ein Helfer sein, die von den Ergebnissen kritischer und religionsgeschichtlicher Forschung am Alten Testament einen starken aber auch verwirrenden Eindruck haben und den Weg zu der bleibenden sittlichen und religiösen Bedeutung der Genesis nicht mehr leicht zurückfinden — zumal in der Zeit wachsenden Antisemitismus.

Stählin (15) zeichnet die religiöse Lage des jungen Menschen

mit reifer Klarheit. Trotzdem der Vortrag nur 22 Seiten umfaßt, ist er bei der gedrängten Fülle des Inhalts und der Zucht des Stils, die keinen unnützen Satz zuläßt, hier nicht mit wenigen Worten wiederzugeben. Möchte er von allen denen gelesen und bedacht werden, die mit der Jugend zu tun haben! Er ist in seiner grundsätzlichen Haltung zugleich ein Beispiel dafür, wie aus der Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Liberalismus heute eine ganz neue vertiefte Erfassung der christlichen Heilswahrheit hervorgegangen ist, die nun auch die Jugend wieder zu ergreifen vermag. — Papier und Druck sind dem inneren Wert des Heftes angemessen.

Dem Missionsfreund sei die kleine aber kluge und gehaltvolle Schrift von Frick (16) sehr empfohlen. Aber nicht nur dem Missionsfreund. F. hat recht, wenn er meint, daß hier nur an einem besonders instruktiven Punkt ein Problem hervortritt, das uns auch an vielen anderen Stellen zu schaffen macht, auch in aller kirchlichen Arbeit der Heimat. Es wird charakterisiert mit den Schlagworten „Mission" und „Propaganda". Es ist aber nicht einfach durch Begriffsanalyse zu stellen oder zu lösen, sondern ist ein Sachproblem, das sich aus bestimmten Eigentümlichkeiten der uns gegebenen Wirklichkeit erhebt, letztlich daraus, „daß eine unverbrüchliche Schöpfungsordnung Inneres und Äußeres in unserem Leben zu unauflöslicher Einheit verschmolzen hat". Von dieser realistischen Grundauffassung aus gelingt es F., über die eingebürgerten und allzu einfachen Gedankengänge hinaus die Frage nach Innerlichkeiten und Äußerlichkeiten auf dem Gebiet der Religion und ihrer Ausbreitung, nach Reich Gottes und sichtbarer Kirche, nach der Bedeutung von Nation und Kultur und damit schließlich nach dem Verhältnis von „Mission" und „Propaganda" bei jeglicher Mission des Christentums neu und vertieft zu stellen und zu beantworten. Wer F.s Heft neben die entsprechenden Abschnitte in Holsteins Werk (ZThK 1929, S. 318) legt, wird erkennen, was Forschungsgemeinschaft auf Grund realistischer Methode ist. F. findet zwischen Mission und Propaganda eine bleibende und unaufhebliche Spannung; „die mögliche Arbeit kann immer nur an einer Stelle zwischen ‚Mission' und ‚Propaganda' geleistet werden". Für die polemische Verwendung dieser Begriffe gilt dann: „Man soll sie weder als glatte Formel für den Unterschied von katholisch und evangelisch benutzen, noch in Analogie zum deutschen Begriffspaar Kultur und Zivilisation für die Beschreibung innerprotestantischer Schattierungen verwenden." „Im Ringen um die Gestaltung der Kirche und Kultur bleibt dem evangelischen Missionar nur das eine Gebot zu

erfüllen, daß er in täglich neuer Gewissensprüfung bußfertig, d. h. zur Änderung bereit, und vertrauensvoll, d. h. mit dem Mut zu konkreter Leistung, sein Werk tut."

Mit ihrem Titelwort „Stockholm" hat diese neue Zeitschrift (17) ihren Willen und ihre Art für alle deutlich gekennzeichnet. Sie verdient das lebhafte Interesse aller, die in der praktischen Zusammenarbeit der Christen aller Länder an den Fragen der Weltgestaltung vom Christentum aus einen neuen Schritt in der Geschichte des Christentums begrüßen. Ihr Bestehen ist ein sichtbarer und nicht gering zu wertender Erfolg der Stockholmer Konferenz.

Eine Neuorientierung zeigt sich auch in den Fragen der Kirchenpolitik und Kirchengestaltung. Dafür ist Stanges Schrift (18) ein Beweis. St.s kirchliche Reformgedanken stammen aus der Wahrhaftigkeit des Christentums und weisen tapfer und klar die Lüge auf, die auf unserm ganzen heutigen Kirchenbetrieb lastet. In St.s Sätzen wird mancher Pfarrer die Not seines Amtes ausgesprochen finden und St. dafür dankbar sein. Die Lüge, die an der Kraft unsrer Kirche zehrt, liegt darin, daß wir fortwährend — am meisten in den Amtshandlungen und kirchlichen Wahlen — gezwungen sind, Massen von Menschen als volle Christen zu behandeln, die zum Christentum in Wirklichkeit nur noch eine sehr entfernte Beziehung haben. Sie hängt gewiß mit dem Volkskirchentum als solchem zusammen. Trotzdem sieht St. das Heil nicht in der Freikirche und Bekenntniskirche, deren Idee zuletzt doch auf einen unreformatorischen Heiligkeitsgedanken zurückgeht, sondern in einer organischen Gliederung der Volkskirche, die die Kirche allen offen hält, aber bestimmte Rechte an bestimmte Pflichten bindet. Auch wer die Lösung St.s nicht akzeptiert, muß mit den Fragen fertigzuwerden suchen, die über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des heutigen Kirchentums hier ganz klar ausgesprochen sind. Die für die Kirche einfach lebenswichtigen Fragen verschärfen sich zumal in der Stadt in raschem Tempo, entstehen aber mehr und mehr auch auf dem Lande. Hoffentlich wartet die Kirche nicht, bis ihr Lösungen von außen aufgezwungen werde!

Die Entstehung einer christlichen Theologie.

Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος.

Von Geheimrat Prof. D. Ferd. Kattenbusch in Halle.

In der Christl. Welt 1926 (Nr. 15 bis 20) bietet Ad. v. Harnack eine Abhandlung über „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas." Sie ist die Vorlage oder Zusammenfassung von Vorlesungen, die er Mai 1926 an der Universität Bonn gehalten. Ihr Ursprung oder doch der Ort ihrer Veröffentlichung zeigt an, daß sie nicht bloß an theologische Fachleute sich wendet. Sie gewährt auch letzteren reichen Gewinn, aber sie vermeidet meist genauere Quellenangaben bzw. Zitate. Vielleicht darf ich neben sie eine demselben Thema gewidmete, nur fachgemäß gedachte und Zitate eben nicht meidende Studie stellen, die schon einige Jahre vor ihr niedergeschrieben worden. Ich bin mit Harnack nicht etwa im Widerspruch. Im einzelnen sehe ich manches anders an. Aber in der Gesamtschau begegnen wir uns wesentlich.

Es ist der Eingangsteil eines Werkes, das ich in der Kriegszeit begann, den ich hier mitteile. Ich hatte eine grundsätzliche Erörterung der systematischen Aufgabe des christlichen Theologen im Sinn, wollte aber — das ist so meine Art — nicht an das „eigentliche" Problem herantreten, als nachdem ich mich zuvor vergewissert, was da schon erarbeitet sei. Mein Werk sollte den Titel haben: „Theologisches Denken". Man spricht allgemein von philosophischem, naturwissenschaftlichem, mathematischem, juristischem, kaufmännischem usw. Denken. Was charakterisiert denn das theologische? Es lag nicht fern, die Frage aufzuwerfen, wie es überhaupt zu „christlicher Theologie", insonderheit systematischer, ge-

kommen sei. Und als ich da an die Geschichte herantrat, sah ich erst, wieviele Fragen hier auftauchen, auf Beantwortung noch warten — bis hin zur Frage nach dem Titel unserer Wissenschaft. Letztere Frage bestimmt die Überschrift meines Aufsatzes. Bei genauerer Beachtung der Literatur der alten christlichen Zeit stutzte ich, wie (relativ) spät das Wort *θεολογία*, oder eine Verbindung von *θεός* und *λόγος* in einem Ausdruck da auftritt. Wir treffen im N. T., bzw. bei den apostolischen Vätern, ein *θεοδίδακτος*, — *πνευστος*, — *φιλής*, überhaupt viele Komposita mit *θεός*[1]). Sollte es zufällig sein, daß kein *θεολόγος*, *θεολογεῖν*, *θεολογία*, *θεολογικός* auftritt?! Ich bin in der Kriegszeit mit dem begonnenen Werke nicht fertig geworden. Nach Jahr und Tag (1922) kehrte ich zu dem Thema zurück. Ich hatte ihm doch schon ziemlich weit folgen können. Aber ich fand, daß der Stoff zu sehr gewachsen und, was ich geschrieben, zu breit sei, nur bei Sichtung veröffentlicht werden dürfe. So schrieb ich den Eingangsteil völlig um. Und den biete ich nun hier, literarische Angaben aus der Zeit nach 1922 anfügend, auch einige kleine sachliche Bemerkungen einschaltend.

I. „Theologie" vor dem Christentum.

Das Christentum fand Theologie in der Welt vor, die geistig zu erobern es sich stark genug fühlte. Schon die griechischen Philosophen sprachen von *θεολογία*[2]). Das will freilich richtig verstanden sein. Man redete von einer Aufgabe der Philosophie mit Bezug auf vorhandene Theologie; vielleicht darf ich mich so ausdrücken: man maß der Philosophie den Beruf bei, der Theologie nachträglich etwas abzugewinnen, was die Wissenschaft anerkennen, ja sich zunutze machen könne. Den Charakter einer wissenschaftlichen Disziplin hatte die Theologie an sich für die Griechen — vielleicht — nie. Sie galt als ein „erstes" Vor-

1) Vgl. Griech.-deutsches Wörterb. zu den Schriften des N. T.s und der übrigen urchristl. Literatur[2], (Preuschen-) Bauer, 1928.

2) Ich nehme im weiteren zum Teil ein Material wieder auf (erweitere es nur), das ich in meinem Artikel „Theologie" PRE[3] Bd. 21 (1908), S. 900 ff. schon berührte.

stadium der Wissenschaft, so zwar, daß sie der Form nach immerhin neben der Philosophie bestehen bleiben möchte. Der Begriff der *θεολογία* nämlich war und blieb der der *μυθολογία*, und als ihr zustehende Form, eventuell ihren bleibenden Wert, erachtete man ihre Kunstmäßigkeit. Die *θεολόγοι* waren *ποιηταί*, gegebenenfalls große „Dichter", an deren Leistungen man ästhetische Freude haben, durch deren Macht über die Gemüter man wohl auch Gewinn für die Philosophie erlangen könne.

Es ist der Mühe wert, sich die Stelle, wo Plato von der „*θεολογία*" spricht — sie ist die erste, wo der Ausdruck mit Sicherheit nachzuweisen ist; zugleich bei Plato die einzige [1]) — genauer vorzuführen. In dem Dialog mit dem Titel *πολιτεία ἢ περὶ δικαίου* (schon Aristoteles nennt die Schrift so [2])) lautet eine Frage, die „Sokrates" zu genauerer Erörterung veranlaßt, *οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν*. Es handelt sich im Zusammenhange darum, wie man die Bürger einer Stadt lehre, Recht und Unrecht auseinanderzuwirren und jenes, als das Entscheidende für den gesunden Zustand jedes Gemeindewesens, zu stützen. Sokrates erachtet die „*μουσικὴ*" *παιδεία* als das richtige Mittel. Und hiefür kommen, meint er, zuerst — nämlich bei den Kindern — die *μύθοι*, wie die Dichter sie vorführen, in Betracht. So viele *ψεύδη* die Göttergeschichten auch enthalten, *ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ*, die Mythen haben eine *ὑπόνοια*, einen Unterstinn. Es kommt darauf an, die „*τύποι*" bezüglich der „*θεολογία*", die Richtlinien festzulegen, wie man mit Hilfe oder durch Herausarbeitung ihrer *ὑπόνοια* die *μῦθοι*, ihre anschauliche Form benützen könne, den Kindern „würdige" Ideen einzupflanzen. Der Schöpfer der Ethik (das ist Plato, als Schüler des Sokrates) will sich die dem Volke ans Herz gewachsenen Göttererzählungen nicht entgehen lassen. Die *φύλακες πόλεως*, die *φιλόσοφοι*

1) Vgl. dazu T. Mitchell, Index Graecitatis Platonicae 1832, 2 Bde., nicht minder Fr. Astius, Lexicon Platonicum, II, S. 58; 1836. Die Stelle ist, soviel ich sehe, nirgends beleuchtet. (Die Worte *θεολόγος*, *θεολογεῖν* finden sich bei Plato nicht — soviel ich sehe.)

2) Vgl. Platonis Respublica, recogn. J. Burnet (Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis, IV, 1902), 379 a. Das Werk ist eine Lehre von der rechten Volkserziehung. Man lese Schleiermachers Übersetzung (Platons Werke, III, 1, 1828).

(= *φιλομαθεῖς*) sein müssen, sollen den möglichen pädagogischen Wert der „Theologie" nicht übersehen [1]). Nicht sie selbst, aber die Lehre von ihr, die Theologik, hat für Plato einen wissenschaftlichen Charakter. Man wird darauf verweisen dürfen, wie er persönlich als Philosoph seine eigentlichsten, reifsten, wissenschaftlichen Gedanken gerade in „theologischer" Form, mythologischer Einkleidung vorgetragen hat. In solcher Form hat er nicht verschmäht, selbst Theolog zu sein [2]).

---

1) Daß für Plato (Sokrates) der Ausdruck „Theologie" identisch ist mit „Mythologie", kann man nicht bezweifeln. Für die Mythologie ist bei (seit ?) ihm der poetische Charakter das entscheidende. Aus Asts Lexikon habe ich mir notiert: Crito 110 A: *μυθολογία . . . ἀναζήτησίς τε τῶν παλαιῶν.* Die *παλαιά* sind die alten, vor allem die religiösen „Überlieferungen", die die Dichter zu Legenden, *μῦθοι*, gestaltet haben oder gestalten können. Vgl. noch Politeia 304 C: *διὰ μυθολογίας, ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς* (durch „Erzählung", nicht abstrakte Erörterung); Politicus III, 394 B: *ὅτι τῆς ποιήσεως τε καὶ μυθολογίας, ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν* — Aus späterer Zeit notiere ich: Sextus Empirikus, Ende des 2. Jahrh. n. Chr., *πρὸς δογματικούς*, ex recens. Im. Bekkeri, 1842, S. 430, Z. 30): *θεολόγοι καὶ „ποιηταὶ μυθοποιήσεως".* Daß die „Mythen" Erzählungen (nicht unbedingt und nur von den Göttern, daneben auch von den Heroen, den Männern der Sage) sind, tritt auch in dem Sinn des Ausdrucks „Mythographen" zutage; ich weise in der Kürze nur z. B. auf ein Werk hin wie *Μυθογράφοι*, Scriptores poeticae historiae Graeci, ed. A. Westermann, 1843. (Es kann sich bei *„μῦθοι"* auch um schlichte „Berichte" handeln. Aber das ist wesentlich alter [„homerischer"] Sprachgebrauch. Die Umsetzung der Idee der *μῦθοι* als „Mitteilung", in die von „Fabeln" ist vielleicht erst in der Zeit des Plato — in dem Sprachgebrauch, den Plato zuerst übte? — geschehen.

2) Wie alt das Wort *θεολογία* ist, steht dahin. Gebildet konnte es ja natürlich jeden Augenblick werden, seit es *λόγοι* von den *θεοί* gab, literarische Formen der Beschäftigung mit dem, was man von den Göttern „sagte". Orpheus und Hesiod galten einer späteren Zeit als die ersten „Theologen", Kosmologen voll Phantasterei und doch „lehrreich", gewissermaßen als Orakelspender für Fragen, die doch auch den Philosophen wichtig seien. — Ich habe mir aus H. Diels Werk „Die Fragmente der Vorsokratiker" (3. Aufl., 2 Bde., 1912; siehe den Wortindex, den W. Kranz ausgearbeitet hat) die Stellen vorgemerkt, die in Frage kommen können für etwa schon vor Plato geübten Sprachgebrauch von *θεολογία*: 1. Aus Damascius (6. Jahrh. nach Chr.) teilt Diels einen Passus mit, wonach Eudemos

Für Aristoteles ist die *θεολογία* auch keine wissenschaftliche „Disziplin" gewesen. Ich bin ja nicht zuständig, in bezug auf die

der Peripatetiker (4. Jahrh. vor Chr.) einer Schrift *ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα* gedenke (aus ihr Sätze überliefere), die als *θεολογία* betitelt wird. (Zeller, Philosophie der Griechen I³, S. 79 bespricht vier Schriften, die unter dem Namen des Orpheus gingen; diejenige, die Eudemos kenne, werde ohne Zweifel ins 6. Jahrh. zurückreichen.) Aber ob nicht vielleicht erst Eudemos oder gar Damascius sie als *θεολογία* bezeichnet oder betitelt hat? — 2. Von Pherekydes von Syros, der in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. schriftstellerte, mag auch ein Werk so betitelt gewesen sein. Diels II, 202 ff. stellt alle Fragmente von ihm unter die Überschrift *Φερεκύδους Θεολογία*. Das heißt ja wohl, daß er diesen Namen für den richtigen halte (Zeller, S. 72, sagt, derselbe werde verschieden angegeben.) Für Diels selbst vgl. „Zur Pentemychos des Pherekydes", SBBA. 1897: hier scheint er noch diesen Namen zu bevorzugen. Die (einzige) Stelle, worauf man sich direkt stützen kann, fragm. 10 (S. 204), erweckt im Grund doch keinen Zweifel, weder daß sie authentisch sei, noch daß „*Φ. ἐν τῇ θεολογίᾳ*" den Titel seiner Schrift angibt. — 3. Nach Diogenes Laertius (um 250 nach Chr.) soll Heraklit von Ephesus († etwa 475) einen *λόγος θεολογικός* verfaßt haben. Die Stelle lautet (Diels I, 68, Z. 17—20): *τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος* (dem Gesamtcharakter nach) *περὶ φύσεως* (dies der Einheitstitel), *διήρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἵς τε τὸν περὶ τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν*. Wer ist es, der das Werk in drei *λόγοι* eingeteilt hat, Heraklit selbst oder ein späterer Herausgeber, etwa erst ein Alexandriner? Hat dann nicht vielleicht erst letzterer den Titel der einzelnen Teile geprägt? Was der Inhalt des „theologischen" Logos gewesen sein mag, ist nur zu mutmaßen (ein späterer Namensvetter des Ephesiers, Heraklit der Allegoriker, ein Zeitgenosse des Augustus, behauptet: „*θεολογεῖ τὰ φυσικά*", H. biete seine Lehren über die Natur und die Vorgänge in ihr nicht bloß in Theorien, sondern auch in Mythen). — 4. Noch kommt eine Stelle aus Philolaos (2. Hälfte des 5. Jahrh.s: er war Pythagoräer) in Betracht, Diels I, S. 315, Fr. 14 *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες* (daß die Seele „zur Strafe" mit dem Körper „zusammengejocht", in ihm gewissermaßen „begraben" sei); der Doppelausdruck ist offenbar synonym. (S. 305, 237 treffen wir bei Damascius über die Arithmetik des Philolaos die Bemerkung: *καὶ ὅλως ἐστὶν θεολογικὸς ὁ περὶ τῶν σχημάτων ἀφορισμός*. Diels zitiert das Werk als „Theol. arithm." Das ist offenbar später Sprachgebrauch, beweist für den wirklichen Titel eines Werks des Phil. nichts.) — 5. Von Demokrit dem Abderiten (5. Jahrh.) berichtet Diogenes Laertius, daß er von den Chaldäern „*τὰ περὶ θεολογίας* (*καὶ ἀστρολογίας*) *ἔμαθε*", Diels II, S. 11, 2. — Die Philologen haben sich gewöhnt, von der „Theologie", der Griechen zu sprechen, als einem bei diesen geläufigen Synonym von

Aporien des Werkes des Stagiriten, das als „Metaphysik" bezeichnet wird (in seinem eigenen, oder im sachlichen Sinne müßte es bekanntlich den Titel *πρώτη φιλοσοφία*, „Fundamentalphilosophie" tragen), mitzureden. Aber die Nachweise von Natorp, daß es in seiner überlieferten Gestalt viele Unstimmigkeiten bietet, sind einleuchtend [1]). Der Satz im 5. Buche (E 1) von den *τρεῖς φιλοσοφίαι θεωρητικαί*, nämlich einer *μαθηματική, φυσική, θεολογική*, (Aristotelis Metaphysica recogn. H. Bonitz, 1848, I, S. 114 = 1025 a, Z. 19), wonach „Theologie" der Wechselbegriff für Metaphysik wäre (in diesem Sinne hat der Satz sehr in die christliche Theologie hineingewirkt), ist nach Natorp für ein auf Mißverständnissen erbautes Einschiebsel eines Auslegers zu erachten. Zweifellos gehört eine Lehre von „Gott" mit in die Metaphysik, aber sie ist für Aristoteles nur eins von deren Themata. Sie bildet wesentlich den Inhalt des 11. Buches (*Λ*) der Metaphysik. Natorp

„Mythologie". Vgl. C. Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo, 1910 (handelt I. De Homeri interpretatione allegorica, II. De Apollodori Atheniensis opere *περὶ θεῶν*). In dem ganzen Buche (122 S.) und den sehr reichlichen griechischen Exzerpten darin, kommt merkwürdigerweise das Wort *θεολογία* (oder *θεολογός*) nicht vor! S. 18 lese ich eine Stelle, wonach Heraklit (der Allegoriker) den obtrectatores Homeri vorgehalten habe, daß bei Homer doch offenbar *ἡ τοῦ παντὸς „ἐκτεθεολόγηται" γένεσις* bzw. *τὰ τέτταρα στοιχεῖα*. Homer schildere „allegorisch" in Form von *μῦθοι* oder von Göttergestalten Naturvorgänge. In der Tat war die Philosophie zuerst bemüht, zu zeigen, daß die Mythen voller Rätsel seien und daß es gelte, was darin *„αἰνίττεται"* (natur)wissenschaftlich zu deuten. Plato (Sokrates) bringt dann ethische (politische) Probleme mit in die „theologische" Diskussion. Auch Br. Schmidt, De Cornuti theologiae graecae compendio capita duo, 1912 (eine kritische Beleuchtung des Werkes des Kornutos [1. Jahrh. n. Chr.], dessen Titel er auf *„Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδόμενων"* glaubt präzisieren zu können) läßt erkennen, daß *θεολογία* noch immer dasselbe wie Mythologie war.

1) P. Natorp, Thema und Disposition der aristotel. Metaphysik, Philos. Monatshefte XXIV. Bd. (1888), S. 37 ff., speziell S. 51 ff. Vgl. aber auch W. W. Jäger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, 1912. Jäger rechnet mit verschiedenen „Vorlesungen" des Aristoteles, die zum Teil in erheblichem Abstande gehalten seien. So kann er viele Schwierigkeiten beheben, wo Natorp auf „unechte Zusätze" schließt. Die *θεολογία*-Frage als terminologisch-historische beschäftigt Jäger nicht.

weist an den Stellen, wo Aristoteles von *θεολογία, θεολόγος, θεολογεῖν* redet (es kommen nicht gerade viele in Betracht) nach, daß auch ihm Theologie nichts anderes ist als Mythologie. Daß es für ihn eine Möglichkeit gewesen wäre, seine höchste „Wissenschaft", sei es auch nur mit, unter den Namen zu stellen, der ihm allenfalls eine primitive Art des „Denkens" bezeichnete, hält Natorp für ausgeschlossen [1]).

Daß Plato und Aristoteles, daß ich so sage, die Hauptpaten der christlichen Wissenschaft geworden sind, ist in der Sache, auch wenn ihnen selbst noch Theologie als „solche" und Mythologie in Eins zusammenflossen, begreiflich. Sie haben doch eben beide von „Gott" gehandelt und, wie nicht zu verkennen, mit einer Eindrücklichkeit, die

1) In *K* 8 findet sich der Satz von den drei „theoretischen" Wissenschaften noch einmal (Bonitz S. 206 = 1064 b, Z. 2). Nach Natorp (S. 55 ff.) wäre die Stelle „mit dem ganzen Buche" unecht, aber das Buch sei bald nach Aristoteles entstanden. Jäger hält speziell *K* 1—8 für eine Vorlesung für sich, die ganz unecht sei. — Für den Sprachgebrauch des Aristoteles vgl. A 3 (S. 10 = 983 b, Z. 29): *οἱ παμπάλαιοι . . . θεολογήσαντες* (zunächst Orpheus), B 4, (S. 50 = 1000 a, Z. 9): *οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι*, besonders *Λ* 6 (S. 225 = 1071 b, Z. 27): *οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες* und 10 (S. 235 = 1075 b, Z. 26): *θεολόγοι καὶ φυσικοί* als Repräsentanten einer Denkart, die nie zur wirklichen *ἀρχή* gelangt. Vgl. ferner noch N 4 (S. 272 = 1091 a, Z. 34). In Meteor. B 1 ist der Plural *„θεολογίαι"* bemerkenswert (*οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας* „Göttergeschichten", Mythen). Immerhin sieht Aristoteles wie Plato und Sokrates in den *θεολογίαι* viele tiefe, nur noch verworrene Weisheit. Natorp geht gewiß zu weit, wenn er die Gotteslehre, die Aristoteles in der Metaphysik übt, als ganz „untergeordnet" innerhalb des „Gesamtplans der philosophischen Fundamentallehre" hinstellt. Buch *Λ* zeigt doch, daß Aristoteles seinen Gedanken über Gott großes Gewicht für den richtigen Abschluß der Lehre vom „Seienden als solchem" beilegt. — Die Philosophen arbeiteten aus den Vorstellungen von den *θεοί* den Gedanken vom *„θεός"* heraus. So schon gilt Xenophanes (6. Jahrh.), der erste „Monotheist", als materialistischer Pantheist. (Wie es scheint noch ohne allegorische Wertung der *„θεοί"*!) Ihm folgt Parmenides als erster „Metaphysiker", d. h. als erster, der den Begriff des „Seins" (die „Idee" als Sein) zu oberst stellt (als ein Gegner aller *θεολογία* und der Allegoristik als ihrer Rettung. Vgl. E. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie 1916; vielerlei neue Behauptungen). Ihm gegenüber sind (Sokrates) Plato, Aristoteles Restauratoren eines religiösen Interesses innerhalb der Philosophie.

gerade auch religiös empfunden wurde. Ich habe das hier nicht im einzelnen auszuführen. Beide Philosophen waren Vertreter eines unbedingten Monotheismus und zwar in imponierender wissenschaftlicher Gestalt. Bei Aristoteles wirkte über Plato hinaus die streng „logische" Erörterung und die ihm gelingende „Definition" des Wesens Gottes: gewann er den Gedanken von ihm als τὸ πρῶτον κινοῦν und als νόησις νοήσεως, so schien das vollends dem Schöpferglauben und der Geistigkeit des Gottesgedankens der „katholischen Kirche" entsprechend. Nicht ganz fehlen bei Aristoteles auch die Klänge des Gemüts. Gott ist ihm doch nicht bloß ein dem Denken belangreiches Etwas, sondern diejenige schlechthin „transzendente", in ihrer „Vollkommenheit" unvergleichliche Wesenheit, die das Gefühl der Ehrfurcht erweckt. Ja so kühl alle Erörterungen bei Aristoteles sind, ist es doch bei ihm mehr als ein bloßer Vergleich, wenn er Gott, den selbst unbewegten, „bewegen" läßt wie ein ἐρώμενον. Er streift damit das, was das Christentum als das Tiefste an Gott, ja seine spezifische Erkenntnis von ihm ansah. An Plato war es vollends die unverkennbare fromme Stimmung, mit der er von Gott und der oberen Welt, der Ewigkeit des Reiches der „Ideen", unter denen diejenige Gottes die höchste, alles bestimmende ist, überall spricht, gar seine Verbindung der Gottesidee mit der des „Guten", die ihn den Christen, als und soweit sie ihn kennenlernten, ans Herz greifen ließ, ja „teuer" machte. Wieweit und ob gerade die eine Stelle, wo Plato von der θεολογία spricht, in der Kirche Beachtung gefunden, steht mir nicht vor Augen. Ganz wie von selbst geht Plato, indem er von den rechten τύποι der „Theologie" handelt, von den θεοί zum θεός über, von dem kraft jener der Jugend „würdige" d. i. sittliche Vorstellungen eindringlich gemacht werden sollen [1]).

1) Für Platos und Aristoteles' Art von „Gott" zu handeln und ihre konkrete „Theorie" vgl. außer standard works wie Überweg-Prächter bzw. besonders das Zellersche, auch O. Willmann, Geschichte des Idealismus, I, Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus, 1894, sowie Edw. Caird, Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie, deutsch von H. Wilmanns, 1909. (Trotz des Titels kommt die

„Der Titel ‚Theologie' für eine philosophische Disziplin ist ... wohl erst von der Stoa aufgebracht worden," meint Natorp, S. 58. Mich interessiert die Zurückhaltung, mit der er sich hier ausdrückt. Er bietet selbst keinen Beweis dafür, daß ein Stoiker ein Werk, das wissenschaftlich gedacht war, als *θεολογία* oder etwa *λόγος θεολογικός* überschrieben habe, und ich habe auch bei Zeller (s. III, 1³, 1880, S. 57, speziell S. 60 ff.; Zeller teilt viele Titel stoischer Schriften mit; vgl. auch Überweg-Prächter, 11. Aufl. 1920) keinen gefunden. Möglich, daß es der Fall gewesen, die Frage bleibt für mich offen.

Die Stoiker teilten, worin Zeno seiner Schule selbst vorangegangen, die Philosophie ein in Logik, Ethik, Physik. Diese als *τόποι, εἴδη, γένη* der Philosophie bezeichneten Wissenschaften sind als die Grund disziplinen derselben gedacht. Kleanthes (gest. um 250; er war der Nachfolger des Zeno) soll sie in sechs zerlegt haben: Dialektik, Rhetorik; Ethik, Politik; Physik, Theologie. Das sind doch nicht sechs wirkliche bzw. gleichwertige

Frage nach dem Ausdruck und Begriff der *θεολογία* bei den Griechen gar nicht zur Sprache — der Wert des Buchs ist in der, nicht gerade tiefen, aber klaren Darlegung der Gedanken der griechischen Philosophen vom „*θεός*" zu sehen.) — W. Jäger redet ganz ruhig von der *θεολογία* des Aristoteles, und in Anticipation späteren griechischen Sprachgebrauchs darf er das ohne Zweifel. Die Frage bleibt nur, ob Aristoteles seine „Lehre von Gott", *Λ* 6—16 selbst so genannt haben möchte. Die Kürze dieser Lehre in der „Metaphysik" erklärt sich Jäger so, daß entweder Aristoteles nicht dazu gekommen, seine Gedanken auszuarbeiten, oder daß ein entsprechendes Manuskript früh verloren gegangen. Die Kapitel 6—10 in *Λ* seien unzweifelhaft echt, aber nur Skizze, den Sammlern der „Vorlesungen" sehr willkommen als „wenigstens etwas". Bonitz in seiner Übersetzung der Metaphysik (herausgegeben von E. Wellmann) 1890, S. 258 gibt das *ἐρώμενον*, *Λ* 7, mit „begehrt" wieder. Er hätte einen stärkeren Ausdruck wählen dürfen und sollen. Der *ἔρως* ist die Sehnsucht. Auch daß Aristoteles so stark betont, daß Gott ewiges seliges „Leben" sei (*Λ* 7), gehört zu dem, was die christlichen Denker zu ihm Vertrauen fassen ließ. Die Stelle von der *νόησις νοήσεως* siehe *Λ* 9. Eine andere Definition *Λ* 7: *φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον* (lebendiges Wesen) *ἀΐδιον* „*ἄριστον*". — Platos Grundgedanken anschaulich in ihrer Entwicklung studiert man mit Genuß in der Biographie dieses Größten von U. v. Wilamowitz-Möllendorf (Platon, 2 Bde., 1919).

γένη von Philosophie, vielmehr sind Rhetorik, Politik und Theologie Annexe (vielleicht Praktiken, Illustrationen) der drei Grunddisziplinen. Sofern die „Theologie" der „Physik" angeschlossen wird, ist nicht zu übersehen, daß das φυσικὸν εἶδος als das letzte das Denken vollendende galt (zum Teil stellte man freilich die Ethik an die letzte, „oberste" Stelle). So wäre die Theologie doch die Krone des stoischen Systems. Das ist sie auch in der Tat in gewissem Sinne, oder für einzelne Stoiker, vielleicht einen Zweig der Schule, gewesen. Nämlich als Tor zur Religion, zur „Übung" der εὐσέβεια oder auch der rechten δεισιδαιμονία. Wohl keine Philosophie der vorchristlichen Zeit hat in dem Maße wie die stoische ein Verhältnis zur Religion, gerade auch zur Volksreligion gesucht. Aber die wissenschaftliche Art, die θεολογία zu verwerten, war doch nicht einhellig. Man hat den Eindruck, daß viel Anpassung im Spiele sei, Menschenklugheit, politische Vorsicht u. dgl. Jedenfalls geht es zu weit, wenn man etwa die Philosophie der Stoa in der Weise als Vorläuferin der Theologie der christlichen Kirche denkt, daß auch sie im Prinzip eine religiöse Weltanschauung erstrebt habe. Zu ihrer Vielseitigkeit (die sie von Aristoteles und den Peripatetikern übernahm) gehört auch ihre Achtsamkeit auf die Religion [1]). Und einmal auf sie in gelehrtem Interesse

1) Schon Eudemos von Rhodos, einer der unmittelbaren und dem Meister sehr nahestehenden Schüler des Aristoteles, soll eine „Geschichte der theologischen Meinungen (Vorstellungen)" geschrieben haben: Zeller II, 2², S. 644, Anm. 3 am Schluß, 698 Anm. 3. Leider scheint nicht einmal der Titel der Schrift sicher bekannt zu sein. Aber es ist ihm zuzutrauen, daß er die Art des Aristoteles, sich „historisch" zu orientieren (um eine Grundlage zu haben für die Lehre vom Staate), übertragen habe auf die Religion. Denn er ist zweifellos am direktesten unter den Peripatetikern als „religiöser" Denker anzusprechen. In der unbedingten Wertung des „Denkens", der θεωρία, (geistigen „Schauen", Untersuchen) hält er zu Aristoteles. (Von ihm stammt ein Satz wie der, daß das Leben überhaupt nichts sei als αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν, daß „man" um deswillen ζῆν ἀεὶ βούλεται, ὅτι βούλεται ἀεὶ γνωρίζειν). Aber er überbietet nach der religiösen Seite den Meister, sofern ihm die θεωρία τοῦ θεοῦ das eigentliche Lebensziel ist. (Dabei muß man freilich bedenken, daß von den Schriften des Aristoteles zu vieles verlorengegangen ist, um ganz zu wissen, was ihm eigentlich „Gott" bedeutete.)

eingestellt, übernahm sie auch und bildete sie vollends die Methode aus, wie die Volksreligion, die „Theologie", nutzbar zu machen sei. Sie recht eigentlich entwickelte die Allegoristik und gewann dadurch das Mittel, auch die Mysterien, die Orakel, „Offenbarungen" usw. einzubeziehen in das philosophische Interesse [1]). Man muß, soweit ich sehe, genau unterscheiden

1) Von der Stoa, schon von Zeno selbst, dann seinen nächsten Nachfolgern, Kleanthes und Chrysippos (letzterer der „Vollender" des Schulsystems), ist die allegorische Deutung der Mythen systematisch getrieben, auf Regeln gebracht worden. Die Gestalt des Zeus ist die des wirklichen einen allwaltenden θεός, aber die θεοί sind Symbole der göttlichen Kräfte und Wirkungsweisen: sie sind „vorhanden" oder tätig als die Gestirne und Elemente, in Gestalt alles dessen, was die Erde hervorbringt, in den Früchten des Feldes, auch in den Heroen, den Gesetzgebern, geistigen Führern und Wohltätern der Menschen. Vieles ist, wie Zeller bezeugt, voll Geschmacklosigkeit, wüster Willkür in den Allegoresen. Mir scheint, daß es bei den einzelnen Vertretern dieser Art von „Theologie" verschieden mit dem eigentlichen Interesse stehe. Besonders beliebt und geschätzt war die allegorische Behandlung des Homer und Hesiod. Die Dichtungen des ersteren nennt Zeller geradezu „die Bibel der Griechen" (vgl. dazu das erste der duo capita in C. Reinhardts oben S. 166 Anm. genannter Schrift). — Bisher dürfte noch nicht genug bei der Darstellung der verschiedenen Stoiker differenziert worden sein. Ich mische mich natürlich da nicht in die Diskussion, insonderheit nicht in die von Reinhardt eröffnete über Poseidonios („Poseidonios", 1921). R. streitet besonders wider die Art, wie Schmekel (Die Philosophie der mittleren Stoa, 1892) ihn (in allzu knapper Schablone) schildere. Vgl. doch auch Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur (1907) [2] 1912, S. 60 f., 134 ff. Nach Reinhardt wäre Poseidonios (aus Apamea in Syrien, auf Rhodos als Lehrer wirksam, gest. um 50 v. Chr.) „Staatsmann, Denker, Erzieher, Deuter aller Dinge, Interpret der Seele und der Götter" und seine Stellung zu den „Göttern" und „Gott" wohl sehr „philosophisch", will sagen auf der einen Seite politisch, auf der andern keinesfalls gemütmäßig. (Vgl. das Kapitel „Die Theologie" S. 208 ff.; P. hat ein Werk „περὶ θεῶν" verfaßt.) Einflußreich ist der Mann im höchsten Maße gewesen, wobei wohl Cicero (De natura Deorum: Reinhardt gewährt eine interessante Analyse dieser Schrift) der Hauptmittelsmann für die lateinisch redende Welt war (und er mag den P. nicht allzu richtig verstanden haben). Interessant ist, wie Reinhardt die Entwicklung bei und durch Posidonius staffelt: nach Aristoteles sei die Welt zu erklären aus dem Begriff, nach Chrysipp aus der Vernunft, nach P. aus der Kraft (das bedeutet einen Stimmungswechsel der Zeit). — Reichliches Detail stoischer Theologie bei Kornutos (siehe Cornuti Theologiae graecae Compendium ed.

zwischen dem pädagogischen oder politischen Streben, dem Volke die *θεοί* zu erhalten, die es nicht entbehren könne, die man ihm aber (hier die sokratisch-platonische Tendenz aufnehmend) zum Sinnbild „würdiger" Ideen machen müsse, und ihrer eigenen Gottesanschauung. Die letztere ist die vollendet pantheistische, die bewußte Ablehnung des platonisch-aristotelischen Dualismus (gar des volkstümlichen Polytheismus der ihr in Wirklichkeit höchstens Dämonismus ist), in ihrem Monismus durchaus realistisch oder substantialistisch, sofern alles „körperlich" und dabei doch „geistig" ist (auch die Seele, die *ψυχή*, der Geist, das *πνεῦμα*, sind stoffliche Wesenheiten, als Hauch und Wind). Sympathisch war die stoische Philosophie den Christen am meisten durch die ihr spezifisch eigene Betonung des Vorsehungsglaubens. Am belangreichsten für die christliche Theologie ist auf die Dauer die Stoa durch die ethischen Begriffe geworden, die sie herausarbeitete (ob bzw. wieweit in ihr der der *συνείδησις*, des „Gewissens", wissenschaftlich gestaltet worden ist, steht freilich dahin) [1]. Zu beachten aber ist auch zumal, daß der Begriff der „natürlichen Religion" auf die (mittlere) Stoa zurückgeht [2].

C. Lang, 1881: der Ausdruck *θεολογία* doch nur zweimal, S. 31 und 63, *μυθολογία* nur S. 8, *μῦθος*, *μυθεύειν* usw. oft).

1) Vgl. zu dieser Frage besonders M. Kähler, Das Gewissen, I, 1, Entwicklung seiner Namen und seines Begriffs, 1878. Bei Chrysipp kommt der Ausdruck *συνείδησις* schon vor, aber als Bezeichnung einfach des (Selbst)bewußtseins. Cicero und Seneca kennen den sittlichen Gedanken des (bösen) Gewissens unter dem Namen conscientia. Es ist kaum mehr auszumachen, ob sie dabei unter einer speziellen Schultradition stehen. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres, 1862, glaubt, daß der Stoa (nicht sachlich die Entdeckung, aber) die erste wissenschaftliche Verwertung und Ausprägung des Begriffs zu danken sei. Auch die neueren Arbeiten, E. Brehier, Les idées philos. et relig. de Philon, 1907; Steinmann, Das Gewissen bei Paulus, 1911; H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos, 1913; Derſ., Das Gewissen bei Seneca und Paulus. Theol. Stud. und Krit. 1914, S. 1 ff., bringen keine Einigung.

2) In der Stoa tritt die Unterscheidung von drei Arten von „Theologie" auf, die nach der Wahrscheinlichkeit von Panätius (Hauptbegründer des römischen Stoizismus; lebte etwa 185—110 v. Chr.) gebildet worden (vielleicht auch erst von Posidonius, seinem Hauptschüler). Zeugen (Mucius Scävola, gest. etwa 80 v. Chr. und) Terentius

Es ist beachtenswert, daß auch Poseidonios und Cicero ihre Werke über die Götter nicht titelmäßig als „Theologie" bezeichnet haben. Eine schaffende wissenschaftliche Disziplin von selbständiger Art hat bei Griechen und Römern, soweit ich sehe, nie so geheißen, sondern höchstens ein „Stoff", der unter anderm auch der Wissenschaft gehöre [1]).

Varro, der Freund des Cicero, (gest. im höchsten Alter, 27 v. Chr., nicht mehr persönlicher Schüler, aber speziell in der Lehre von der Religion Anhänger des Panätius). Es handelt sich um 1. die „politische" Theologie, die die Staatsmänner geschaffen haben (einfach die öffentlichen Kulte), 2. die „mythische" (der Dichter), 3. die „natürliche" (der Philosophen), die sich aus der Physik (der rechten Beobachtung und Durchdenkung der „natura") ergibt und die „natura Deorum", zuletzt die des einen wirklichen Deus, erkennen läßt. — Siehe über Varro Augustin, De civ. Dei VI, 5 ff., ed. Dombart I, 252 fff. Diese Ausführungen sind den Philologen und Theologen gleich geläufig, Reitzenstein nennt sie gelegentlich „berühmt". Hier nur ein paar Notizen daraus. Varro (Libri rerum divinarum; so nennt Augustin IV, 27, VI, 4 das Werk) hat nach Augustin nicht über das Wesen der Götter selbst handeln, sondern nur die menschlichen (herkömmlichen) Lehren über sie zeigen und kritisieren wollen. Darüber spottet Augustin c. 4. Folgt c. 5: Deinde illud, quale est quod „tria genera theologiae" dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur (dies die Definition des Varro von Theologie?), eorumque unum „mythicon" (appellari), alterum „physicon", tertium „civile"? Latine, si usus admitteret, genus quod primum posuit fabulare appellaremus, sed fabulosum dicamus, ... Secundum autem ut naturale dicatur, jam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur. Die Definition, die Varro von Theologie gibt, darf nicht auf die Goldwage gelegt werden, sie soll nur die drei ganz verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus die „dii" betrachtet werden könnten, einheitlich bezeichnen. Augustin (der Varro sehr oft heranzieht) redet selbst von „theologia" nur in Anlehnung an Varro. — Auch Tertullian benutzt Varro (in Apolog. und Ad nationes; vgl. Schmekel). Er nennt Dionysius den Stoiker (um 50 v. Chr. in Athen) als den, der die Götter trifariam geteilt habe. (Daneben bemerkt er, daß Xenokrates [der zweite Nachfolger Platos] „bifariam" facit speciem deorum. Das mag auf sich beruhen.) Für uns ist eigentlich nur interessant, den Begriff der „natürlichen Theologie (Religion)" überhaupt historisch festzulegen. In der Form, wie er in die christliche, kirchliche Theologie gekommen, ist er stoisch! Tertullian behandelt spezieller (ad nat. II, 2) das „physicum" (also das naturale) theologiae genus.

1) Ihren Hauptfeind haben die Christen immer in Epikur (von Samos;

II. Theologie im Christentum.

Daß sich in der christlichen Gemeinde eine Wissenschaft von ihrem Glauben entwickelte, muß durchaus als eine Erscheinung erkannt werden, die ein Problem birgt — dann wenigstens, wenn man bei dem Worte „Wissenschaft" an mehr denkt als Apologetik. Man vergegenwärtige sich den ursprünglichen Tatbestand. Jesus galt (ob sich selbst, ist eine Frage für sich) den „Seinen", der Gemeinde, die er gestiftet oder die alsbald nach seinem Tode sich auf seinen Namen gebildet, für den „Christus", den Messias. Er war den „Zwölf" und noch vielen (mehr als „fünfhundert auf einmal") als Auferstandener so erschienen, daß ihnen gewiß war, nicht etwa ein Gespenst, sondern ihn wie er geleibt und gelebt, gesehen zu haben; und es unterlag ihnen keinem Zweifel, daß er in den Himmel eingegangen als Throngenosse Gottes lebe, so zwar, daß man sich stündlich seiner Parusie, seines „Auftretens" (seiner Wiederkunft) als der von Daniel „wie ein Menschensohn" erschaute Weltenrichter und Bringer des neuen „Aeon" der „Gottesherrschaft" auf der Erde, die dann zugleich eine ganz andere Gestalt erhalte, versah. Daß die Christen darüber mit den Juden in Streit kamen, ist selbstverständlich. Denn die jüdische Obrigkeit hatte Jesus (sei es seines Messiasanspruchs wegen, sei es auf andern Rechtstitel hin) zum Tode verurteilt, und er war „hingerichtet" worden. Die Christen empfanden das *σκάνδαλον* des Kreuzes sehr lebhaft. Aber sie wußten ihm, überzeugt von Jesu wirklicher Christuswürde wie sie durch ihr Erlebnis seiner Auferstehung waren, bald mit „Weissagungen" zu begegnen.

---

geb. 342) und seiner Schule gesehen. Begreiflicherweise. Schon des Meisters und vollends seiner spätern Nachfolger (Lukrez; letztes Jahrh. v. Chr.) Streben war „nur auf Abwehr" theologischer Erklärung oder auch bloß Veranschaulichung der „Natur" und ihrer Vorgänge gerichtet. Nicht als ob sie die Existenz der Götter geleugnet hätten. Ja Epikur hat die volkstümlichen Vorstellungen von ihnen geradezu bestätigt (soweit die Christen davon gehört haben, mußte er ihnen natürlich auch dadurch als spezifischer Feind erscheinen), aber er sah in jeder „religio", jeder praktischen Berücksichtigung der Götter ein auszurottendes verhängnisvolles Verhalten „unwissender" Menschen, die sich „fürchten" vor Wesen, die tatsächlich sich in keiner Weise um die Welt kümmern, nur sich selbst leben.

Das war ja nun Wissenschaft im Sinne von Apologetik, aber nicht mehr. Die Frage ist, wie die Christen dazu gekommen sind, unter welchen Bedingungen sie es vermocht, eine neue Gesamtbetrachtung Gottes und der Welt, ein eigenes Lehrsystem zu schaffen. „Theologie" haben sie ihre Wissenschaft erst sehr spät genannt.

Ich muß mir ja wohl gestatten, die geschichtlichen Linien, die ich zu sehen meine, aufzuweisen, ohne anders als in Andeutungen zu zeigen, wie ich durch das Gestrüpp der Einzelheiten der Literatur hindurchgedrungen. Auf zweierlei gilt es von vorneherein den Blick einzustellen, einmal auf das wissenschaftliche Erbe, das die Christen von der Synagoge überkommen haben, und sodann auf das, was in ihrem „Christusglauben" an unwiderstehlichen Antrieben lag zu freilich der Herausarbeitung einer neuen Weltanschauung, eines neuen „Systems" von Gedanken.

a) Was die Christen von den Juden übernommen und beibehalten haben, ist das heilige Buch, das sie zuerst (die Einzelstelle und den „Kanon") einfach wie die Juden selbst „die Schrift" (ἡ γραφή = הַמִּקְרָא wörtlich: das Vorgelesene [der Ausdruck stammt aus dem Kultus]), oder „die Schriften", „die Bücher" (αἱ γραφαί, τὰ βιβλία = הַכְּתָבִים, הַסְּפָרִים), dann wohl schon im 2. Jahrhundert „das Alte Testament" (Melito von Sardes: τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης [bei Euseb. H. E. IV, 26, 14]: die Stelle beweist nicht strikt bereits technischen Sprachgebrauch) nannten (bei Tertullian ist scriptura „veteris Testamenti" zweifellos technisch, Adv. Prax. 15; „utrumque testamentum", De pudic. 1). Vgl. H. L. Strack, Art. „Kanon des A. T.s, PRE.³, IX, 1901, Nr. VI „Die Namen usw." Mit dem Buche selbst und seiner Bewertung als „Kanon" = Norm, maßgebendes Prinzip (daß dies im jüdischen und christlichen Sprachgebrauch der Sinn des Ausdrucks [unterschieden vom alexandrinisch-hellenistischen] war, hat Credner, Zur Geschichte des Kanons, 1847, bewiesen), haben die Christen die Theorie der Synagoge von ihm als durch und durch inspiriertem (θεόπνευστος) in ihre Gedankenwelt übernommen. Mehr noch als das, sie haben sich in derselben Weise die Methode angeeignet, wie die „Schriftgelehrten" (die γραμματεῖς) das heilige Buch, alle Einzelheiten desselben, für die Gegenwart nutzbar oder „lehrhaft" machten.

Hier ist freilich doch ein Riß von Anfang an gegeben gewesen. Für die Juden war das „Gesetz", für die Christen die „Weissagung" die Hauptsache. So haben sie nicht die Halacha, sondern nur die Haggada, die allegorische Methode der Schriftbehandlung und die erbauliche Erweiterung der „Geschichte" sich mitangeeignet. Beides ist charakteristisch und für alle Folgezeit belangreich geblieben [1]). Die Christen haben nicht etwa das sittliche Interesse beiseite gesetzt. Aber sie haben von allem Anfang an, von Jesus her, gewußt und es sich nie um der „Heiligen Schriften des A. T.s" willen wieder nehmen lassen, daß der wirkliche *νόμος* Gottes ein *νόμος τῆς ἐλευθερίας* sei und in dem einen Gedanken der Liebe (zu Gott und den Menschen) sich zusammenfasse, wobei ihnen auch der Eindruck lebendig geblieben ist, daß die Liebe in ihren Ansprüchen nie zu erschöpfen (geschweige vollständig zu verwirklichen) sei. Es ist durchaus bemerkenswert, daß die Ethik langsamer zu einer Wissenschaft geworden ist, als die „Dogmatik". Das bedeutet nicht, daß der Christenheit ihr moralischer Gedanke belangloser gewesen wäre als der religiöse; vielmehr nur, daß er ihr von vorneherein klarer, d. h. seiner Eigenart nach deutlicher, sicherer abgrenzbar war, als der religiöse. Was aber den letzteren für sich betrifft, so ist die Haggada eine große Verführerin für die Kirche gewesen. Um so viel mehr, als die allegorische Methode der Anpassung der alten „Autoritäten" der heiligen Überlieferung, der Erzählungen und „Gestalten" darin, auf spätere Verhältnisse ja nicht nur von der Synagoge geübt wurde, sondern nicht minder von der griechischen Wissenschaft [2]). Wäre es bloß ein Erbe von

1) Über diese beiden „wissenschaftlichen" Methoden der Synagoge siehe Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi II⁴, 1907, S. 391—414.

2) Man ist meist der Meinung, die allegorische Methode sei von den Griechen zu den Juden gekommen. Ein Meister der Allegorese ist ja Philo und er ist getränkt von griechischer (zumal der stoischen) Philosophie. Aber die Haggada ist vor der hellenistischen Zeit in Israel aufgekommen. Vgl. Schürer, S. 401 ff.: die gleichen Bedürfnisse, die gleiche „fromme" Gebundenheit an das „Altertum", zumal seine Helden, seine „großen" Schöpfungen, könnten bei Juden und Griechen spontan die gleiche Methode der Rettung vor dem „Veralteten" unter Wahrung der Pietät (denn so ist die Allegorese oder

Israel her gewesen, übernommen zuerst wie etwas Selbstverständliches in der Behandlung der „Schriften", so möchte vielleicht schon ein Paulus sich davon befreit haben und in neuer Weise zu einer Bewertung des A. T.s und seiner Geschichte, oder der „Weissagungen", gekommen sein. Nun aber war die allegorische Methode im Grunde allerseits anerkannt als „wissenschaftlich" berechtigt. Ganz besonders gefährlich aber wurde es, daß die Haggada auch die Geschichts*erweiterung* in „frommer" Phantasie, das „Ausspinnen", ja geradezu das *Erfinden* an der Hand von gegebenen heiligen Worten, hervorrief und *legitimierte*. Die „evangelische Geschichte" ist stark mit hineinbezogen von den christlichen Erzählern in solche erbauliche „Ausführung". Der *Stoff* ist dadurch zweifellos um eine Menge „freier" *Dichtungen* (von Worten und Erlebnissen Jesu), zum Schmerz des Historikers (freilich großenteils nicht zu dem des „Glaubens") „bereichert" worden. — Die *Besonderheit* der christlichen Wissenschaft wurde das Suchen nach solchem im A. T., was „von Christus zeuge", zumal was seinen *Tod am Kreuze* als zum Messias „gehörig", den *Sinn* des Messiasgedankens *klar* machend, dartue. Zu *betonen* ist, daß die Christenheit bei ihrem Sonderglauben auch eine Fülle von *Voraussetzungen* und von Sachbegriffen, die Israel entwickelt, die „Schriftgelehrsamkeit" der Synagoge in mannigfache Bearbeitung genommen hatte, kurzweg *festhielt, weil das A. T. sie deutlich aufwies*. Der persönliche Gott, die Schöpfung von Himmel und Erde durch ihn, der Sündenfall, eine Erbsünde, ein Endgericht usw. sind Glaubensgedanken, wissenschaftliche Probleme *jüdischen Erbes* in der Kirche.

Betont man dieses Erbe, so hat man freilich sofort Anlaß, nun vollends den Finger darauf zu legen, welch eine Kluft es zwischen

Haggada letztlich zu würdigen!) erzeugt haben. Doch mag man zusehen, ob nicht doch auf der einen Seite, der jüdischen oder griechischen, Entlehnung zu konstatieren ist. (Die Haggada ist ursprünglich mehr „Umdichtung" als „Deutung" gewesen [Bücher der Chronika]. Die bewußte Allegorese ist letzteres und als solche vielleicht „griechisch". Wer ist der Schöpfer der Idee von der *ὑπόνοια* der *μῦθοι*? [Sokrates?]. Den Ausdruck „*ἀλληγορία*" erklären die alten Lexikographen, Suidas u. a., mit *ἄλλο λέγον τὸ γράμμα, ἄλλο τὸ νόημα*").

den Christen und den Juden bedeutete, 1. überhaupt einen „gewesenen" Menschen als „jetzigen" Throngenossen Gottes zu denken, 2. gar einen solchen ehemaligen Menschen, wie Jesus den Nazarener, der nichts von dem an sich gehabt, was dem Volksmessiasgedanken entsprach. Ihn als den „Menschensohn" Daniels hinzustellen, wie seine Gemeinde es tat, erschien jedem, der sich der Auferstehungsbotschaft nicht erschließen „konnte", als eine Frechheit, wenn nicht Lächerlichkeit! Einen Menschen, der mit Fleisch und Blut und ganz „gewöhnlicher" Menschlichkeit erschaut war, sich an der „rechten Seite" Jahwes, als den Mitwisser, Vertrauten dieses Gottes in seiner ganzen Majestät vorzustellen, ein solches Ansinnen an seine religiöse Empfindung hatte das Volk überhaupt noch nicht kennengelernt. Es war ja auch wahrhaftig zweierlei, irgendeine bloß visionär „erlebte" Person neben den Herrn Himmels und der Erde zu rücken und ein historisch über die gemeine Menschenbühne dahingegangenes, gar armes, gegen Menschenmacht hilflos gewesenes, also gewiß nicht mit überweltlicher „Majestät" im geheimen ausgestattet gewesenes „Geschöpf", den ersten besten jedem sonst vergleichbaren Volksgenossen (gar einen Galiläer!) sich an diesem Platze zu vergegenwärtigen und ihm Anteil an den göttlichen Prädikaten beizulegen. In bezug auf ihre wunderbare Jesusintuition hatten die Christen in der „Dogmatik" Israels keine Anknüpfung. Für das Leiden des einmal anerkannten Messias ja! Für die eigentlich innere Deutung, für die „Wesenskonstruktion", um mich so auszudrücken, des Jesus-Christus, nein! Und doch war diese — auf die Dauer, wenn nicht von vorneherein, unvermeidlich — die Denkaufgabe der Gemeinde. Man sieht auch, daß sie sehr bald begonnen hat, in tastenden Versuchen, Jesu eine Sonderherkunft beizulegen und unter solchem Gesichtspunkt zu „begreifen"[1]). Und wenn die Gemeinde bei

1) Die Gemeinde ist sich stets darüber einig gewesen (oder immer bald geworden), daß Jesus nicht als sog. Theophanie gewürdigt werden dürfe. Sie hat allen Doketismus abgelehnt und sich, als die „Person" Jesu ihr erst zum Problem geworden, durchaus feinfühlig dafür erwiesen, daß mit solcher Theorie ein Fehlweg des Denkens eingeschlagen werde.

den Juden, in der Synagoge, wenigstens noch auf ein „wissenschaftliches" Gesamtsystem, ein Ganzes von durchdachter „Weltanschauung" gestoßen wäre, an dem ein Denker in ihr, ein Paulus, ein Petrus hätte adversativ lernen mögen, wie man über ein neues Fundamentalproblem Herr werde! Aber das wird gewöhnlich nur allzusehr übersehen: die Synagoge kannte kein Lehrsystem; sie „lehrte" nur „Einzelstücke". Auch kein „Lehrbuch" ihrer Menge von Lehrstücken, also nicht irgendwelche literarisch geformte Einheitlichkeit hatte sie. Das ist sehr wichtig. Für ein System fanden die christlichen „Denker" durch Israel, sei es in Jerusalem, sei es in Alexandria oder sonst in der Diaspora, weder Vorbild, noch auch Antrieb. Die Synagoge hat dauernd ihre Halacha und Haggada bei „Gelegenheit" entwickelt, im Zusammenhange exegetischer Fragen, in Kommentaren, bzw. Einzeltraktaten; oder auch in dichterischer Form (Apokalypsen). In der Kirche sind alle solche Arten im Interesse des Glaubens geübten literarischen Schaffens auch heimisch geworden. Aber sie ist dann auch zu eigentlicher Systembildung weitergedrängt worden [1]).

Man anerkannte „geschehene" Theophanien, Gen. 18), aber nur als „Weissagungen", nicht als Parallele zur wirklichen Art Christi.

1) Anschauliches Material für die „Lehren" des Judentums gewährt Ferd. Weber, System [der Ausdruck darf nicht irreführen!] der altsynagogalen palästinischen Theologie, 1880, jetzt vollends Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch, 5 Bde., 1922—28. (Da bemerkt man doch nicht nur „exegetische" Probleme). Siehe ferner Alfr. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit 1908. In anderer Orientierung: W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2]1906. Hier ist auch das Diasporajudentum herangezogen. Vgl. für dieses und seine Bedeutung ferner C. Siegfried, Philo v. Alexandria als Ausleger des A. T.s an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet, 1875 und W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915 (Erstes Buch: Philo). — Es ist wahrscheinlich, daß die Kirche, will sagen: Die Gemeinde zu Jerusalem, schon sehr früh einen „Katechismus" geschaffen hat. Man kann das schon allein aus den Briefen des Paulus entnehmen. Denn er nimmt darin Bezug auf anscheinend geformte „Bestimmungen", die auch er „überkommen". Nach allen Indizien handelt es sich um das „Wesentliche" in bezug auf die Person und das Geschick Jesu als Messias.

b) Es ist die Folge der Berührung des christlichen Glaubens mit der Philosophie, der Kirche mit den „Mysterien", was zur Herausgestaltung einer christlichen Gesamt-„Dogmatik" geführt hat. Man muß beides in gewissem Maße auseinanderhalten, den Glauben und die Kirche, die Philosophie und die Mysterien. Der Glaube, die *πίστις*, ist die persönliche Form der Beziehung auf Jesus als den Christus, die Kirche, die *ἐκκλησία*, die gemeinschaftliche Form. Um Erschließung und Darbietung, ein Verhalten und ein Erfahren, Erleben, Genießen, handelt es sich in beiden Formen. Jenes wie dieses gestaltet sich in dem jungen Christentum so, daß es sich mit der Philosophie begegnete und abstieß, mit dem was die Mysterien forderten und boten nicht minder. In der persönlichen Form der *πίστις* mißt sich der Christ, der Denkbedürfnisse hatte, mit der *σοφία* der als „geschult" anerkannten Denker, der Philosophen. Die Kirche stellt ihre gemeinsamen Feiern entgegen denen der Mysterienkulte. In beiderlei Beziehung hängt bei den Christen alles an der Person des Christus, ob und wie er jemand sei, dem ein Kult, dem fromme Verehrung, Lob und Preis in Verbindung mit Gott gebührt. Wieder hat man sich von vorneherein klarzumachen, daß es sich beim Christus immer um eine Person handelte, die auf Erden gewesen wie ein Mensch, in der Philosophie also vergleichbar einem Schulstifter. Keine Philosophenschule hat ihr Haupt zum Mittelpunkte, zum eigentlichen Objekte ihres Denkens und Feierns gemacht wie die Kirche ihren Jesus Christus. Oder man trete auch umgekehrt an die Sache heran. Es hat keine Philosophenschule gegeben, die einen Gott sich hätte vorzustellen gewußt, der in einem wirklichen historischen Menschen sich dargestellt hätte. Die Kirche aber hat nie auf den Gedanken, den Eindruck von der echten vollen Menschlichkeit Jesu Christi,

Gedacht ist (soweit man sehen kann) nur an Juden, die Christen wurden. Paulus hat diesen „Katechismus" auch gebraucht, ja sich ihm verpflichtet gefühlt. Aber eine „Dogmatik" ist das noch nicht, oder allenfalls in der Fixierung des Gedankens, daß der Messias *ἀπέθανε* „*ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*", (1. Kor. 15, 3; das „*κατὰ τὰς γραφάς*" dabei, und daß er auch auferweckt wurde „*κατὰ τὰς γραφάς*", ist Apologetik.) Vgl. Alfr. Seeberg, Der Katechismus des Urchristentums 1903 und a. a. O.; Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur 1909.

selbst als im geheimen *θεῷ ὁμοούσιος*, verzichtet! Für die Christen hat sich, als sie erst wissenschaftlich reflektierten, an ihrem Heros ein Problem ergeben, das ohne Parallele in dem vorhandenen Denken oder „Spekulieren" war. Damit verband sich aber sofort noch ein weiteres Neues. Soweit die Philosophenschulen in Pietät ihren „Meister" ehrten (die Pythagoreer, die Platoniker — so hoch wie Pythagoras und Plato ist nachher kein Meister als Person mehr geehrt worden), ging es für sie um Männer der Vergangenheit, den Christen war der Christus nicht bloß eine ehemalige, im Fleische einmal „gewesene", sondern eine lebendige individuelle Person der Gegenwart und Zukunft. Man muß sich die Bedeutung der fortgesetzten Erneuerungen des „Abendmahls" klarmachen: da galt der Christus stets als „bei den Seinen", da empfanden die Gläubigen sich als seine unmittelbaren Verkehrsgenossen, da „stärkte", erquickte und mahnte, spornte er sie „selbst" zur Erfüllung des Gebots der Liebe, da ließ er sie seiner Liebe und Kraft, seiner Wirklichkeit als ihr Herr, in lebendiger Weise „innewerden". Das Abendmahl war eine täglich geschehende *παρουσία τοῦ Χριστοῦ*. Und von der Gegenwart blickten die Christen in eine Zukunft, da der Christus als konkreter einzelner Jemand ihnen vollends etwas, vielmehr „alles" sein und bieten werde. Der christliche Glaube orientierte sich praktisch unbedingt an immer neuer Intuition. Es ist klar, daß die Christen das Denken „allein" empfinden mußten wie etwas Äußerliches, mindestens relativ Gleichgültiges. Von geheimnisvollem „Verkehr" mit ihrem Heros Eponymos, von einer „Hoffnung", die er ihnen in persönlicher Erscheinung in einer näheren oder ferneren Zukunft erfüllen werde, die auf etwas ging, das er, nur er, den „Seinen" bereiten könne, aber auch bereiten werde, wußte keine Philosophie etwas. Hatte die Christenheit da etwa in den Mysterienkulten der Zeit wirkliche Analogien zu sich vor Augen [1])? Auf die

1) Wir haben ja jetzt schon recht viele Untersuchungen über die Mysterienkulte der Entstehungszeit des Christentums, glänzende vor allem von R. Reitzenstein, seit seinen „Zwei religionsgeschichtl. Fragen" 1901 und „Poimandres" 1904 (zuletzt „Das iranische Erlösungsmysterium" 1921; vorab

konkreten Formen der letzteren einzugehen, verbietet sich für mich, kommt es auch hier nicht an. Es fragt sich für mich nur, ob und in welcher Form prinzipielle Anregungen — negative oder positive — von ihnen für die Christen in der Richtung ausgegangen sind, (vom Historiker evtl. „angenommen" werden dürfen), daß eine Christuswissenschaft, die zugleich Gotteswissenschaft war oder wurde, entstand. Wieder betone ich, daß ich nicht eigentlich an die Apologetik (oder Polemik) denke, sondern an die Dogmatik, an das mit der Zeit ja gekommene christliche „System".

Man muß abermals zum Teil von Verführungen reden, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Philosophie und Mysterienkult auf die Christenheit gewirkt haben, als diese sich — naturgemäß sehr bald — mit ihnen begegnete. Auf der einen

seinem Inhalte nach skizziert in dem Aufsatze „Iran. Erlösungsglaube". Z. f. neutest. Wissenschaft XX. Bd., 1921, S. 1—23), vorläufig zusammengefaßt in dem Werke „Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen" 1910, ²1920. R. hat im Laufe der Zeit mannigfach umgelernt. Eben das zeichnet ihn aus, daß er nicht starr bei seinen ersten (gewiß nicht leichthin erfaßten) Ideen stehengeblieben ist, sondern sich neuerschlossenen oder neu in die Forschung einbezogenen Quellen unbefangen offengehalten hat. H. Greßmann hat eine „Kritische Auseinandersetzung" mit ihm geboten in einem (zum Eingange eine Übersicht über R.s „Entwicklung" gewährenden, reichlich weitere Literatur beleuchtenden) Aufsatz in der Zeitschr. f. Kirchengesch., XL. u. XLI., N. F. III u. IV (1922), S. 178 ff.: „Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion". Neben R. kommen besonders in Betracht: P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zum Judent. u. Christent. 1907, ² u. ³ 1912; W. Bousset, Kyrios Christos, 1915, ²1921, in gewissem Maße auch E. Norden, Agnostos Theos, 1913. Recht beachtenswert ist H. Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsos im augustinischen Zeitalter (Forschungen z. Rel. und Lit. des A. und N. T.s, herausgegeben von Bousset und Gunkel, N. F. 2. Heft) 1913. Wendland gibt sich eigens Rechenschaft über „Urchristl. Motive im Gegensatz und in der Annäherung an den Hellenismus", Kap. X, § 2 (er ist aber nicht auf das Thema, das ich im Auge habe, eingestellt; im einzelnen Material auch dafür bei ihm). Ernüchternd, besonders gegenüber Reitzensteins erster Entdeckerfreude, wirkt G. Heinrici, Die Hermesmystik und das N. T., herausgeg. von v. Dobschütz, 1918 (in „Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums" I, 1), doch ist das Werk nicht fertig geworden und antwortet auf manche Fragen leider nicht.

Seite ist die christliche Wissenschaft doch dadurch auf die Bahn bloßer *νόησις* gebracht worden, auf der andern hat sie sich der Mystik in höherem Maße erschlossen, als ihr frommte. Über letzteres zunächst das, was der Historiker zu sagen hat. Ich denke nicht daran, die Mystik in Bausch und Bogen für unchristlich zu erklären. Aber sie ist das, sobald sie dem eigentlich persönlichen Verhalten zu dem Christus und „seinem" Gott (Gott in ihm) Abbruch tut und auf die Bahn bloßer Fühlsamkeit (Enthusiasmus) und Phantasiebeschäftigung (Ekstase) hinführt. Jesus selbst hat seine Jünger nicht in solcher Weise zu „Mystikern" gemacht, so wenig wie er selbst so ein solcher gewesen. Herz und Wille sind ihm der Mensch und das, was mit Gott verbindet. Auch die eigentümliche Feier mit dem Brote (und Wein), die er stiftete, sollte in seinem Sinne nicht mystisch in der Weise stimmen, wie die Mysterien (von denen er schwerlich etwas gewußt hat und denen er, falls er sie gekannt hätte, gewiß nichts Gleichartiges unter den Seinen zur Seite gestellt haben würde) es taten. Was er bei der Stiftung des Abendmahls beabsichtigte, war nach allen Maßstäben, die wir sonst bei ihm wahrnehmen, nur dies, daß er die Jünger als Gebets- und Schriftbetrachtungsgemeinde von der Synagoge lösen wollte in einer Sonderfeier, bei der er stets „gegenwärtig" sein werde. Vielleicht hat er darauf gerechnet, daß Gott ihm dazu eine Vollmacht geben werde, die die Jünger als ein immer erneuertes Wunder ihnen zugut ansehen möchten. In diesem Sinne hat er ihrer Feier dann eine Stimmung der „Andacht" einstiften wollen, die sie weit erhob über jede geläufige synagogale Feier. Aber sein „Gegenwärtigsein" sollte in schlichtem Glauben, schlichtem Vertrauen zu Gott und seiner eigenen bleibenden Sorge um sie, erfaßt werden. Seine Mystik ist die der Ehrfurchtsschauer in Kindeseinfalt vor Gott. Es ist möglich, daß schon Paulus, der ja nicht Zeuge der Einsetzung des Abendmahls war, zum Teil mysterienhaften Empfindungen mit Bezug auf es erlegen ist[1]).

1) Paulus hat den Juden ein Jude und den Hellenen ein Hellene sein wollen, 1. Kor. 9, 19 ff. So ist es durchaus glaublich, daß er sich auch hellenistischer Begriffe und von den Mysterienkulten her geläufiger Ideen oder doch Ausdrücke bedient hat. Die große Frage ist, ob er bzw. wie weit er

Was die „Verführungen" (man gestatte den Ausdruck) der Philosophie betrifft, denen die Christen ausgesetzt waren und er-

sich auch innerlich dadurch habe beeinflussen lassen, ob seine Auffassung der Person Christi von da aus ihre Prägung miterhalten habe. In weitem Maße nimmt das Bousset an, aber auch Böhlig. Es ist sicher nicht gleichgültig, daß Paulus nicht palästinensischer, sondern Diasporajude war, speziell bedeutsam dürfte es auch gewesen sein, daß er gerade aus Tarsos stammte. Davon hat mich Böhligs inhaltreiches Buch überzeugt. Mit Alexandria jedenfalls hat Paulus keine Fühlung gehabt. In Tarsos wird er in der ersten Periode seiner Missionstätigkeit sein Zentrum gehabt haben (AG. 9, 30, vgl. 11, 25). Manches Detail, das Böhlig berührt, macht Eindruck. Was den Hellenismus, die Mysterienkulte dieser Periode betrifft, so unterscheidet Greßmann (a. a. O. 183) darin „drei große Bestandteile", die ihrer Herkunft und ihrem innersten Wesen nach „grundverschieden" waren: 1. „den dualistischen Erlösungsglauben, der wahrscheinlich aus dem Iran stammt; 2. den pantheistischen Zauberglauben, der ägyptischen Ursprungs ist; und 3. den fatalistischen Sternglauben, der von Babylonien ausgegangen ist". Jedes dieser Stücke hat wieder seine Einzelheiten, und es ist wohl möglich, daß bei einem Manne wie Paulus im „einzelnen" (kaum bewußt) Herübernahme aus, Anpassung an Mysterienideen und vielleicht selbst -stimmungen (-empfindungen), vielleicht von Jugendeindrücken her, zuzugeben ist. „Pantheistisch" finde ich bei Paulus nichts; „dualistisch" alles, aber der Ausdruck „Erlösung" (*ἀπολύτρωσις, σωτηρία* usw.) deckt sehr verschiedene Anschauungen; „fatalistisch" — will man im Ernste die Anschauung des Paulus von der Unüberwindlichkeit der Sünde, oder von der Prädestination (*ἐκλογή*) mit Sternglauben in Verbindung bringen? Nun aber seine „Mystik"! Das *ἐν Χριστῷ, ἐν πνεύματι, ἐν κυρίῳ*, ja da gibt es so viele und so feine Nüancen, daß es keinem möglich sein wird, überall zu entscheiden, wie Paulus das meine. Der Gedanke von der *ἐκκλησία* wird da sehr wichtig! Ich kann hier nicht hersetzen, was ich in dem Aufsatze „Der Quellort der Kirchenidee" (Festgabe für A. v. Harnack, 1921, S. 143—172) ausgeführt habe über den Zusammenhang dieser Idee und der des „Christos". Was Paulus unter dem *πνεῦμα* gedacht hat, ist auch im einzelnen schwierig, weil verwickelt. Mir gibt die Frage das eigentliche Problem für die „Mystik" des Paulus auf, ob der Mann, dem das *πνεῦμα* doch nicht die sublimierte *ψυχή* war, der es vielmehr als das „ganz andere" verständlich machen möchte, sich je an „Berührungen" geistig sensibler Art mit Gott und „Jesus dem Herrn" hat genügen lassen. Von „Versenkung", gar „Untergehen" in Gott oder in dem „Herrn" ist nirgends die Rede bei ihm. Überall treten sittliche Empfindungen mit zutage, Verhältnisse wie von Auge in Auge, von Wille zu Wille. Aber freilich, Paulus ist zeitweilig Ekstatiker gewesen. Und er hat bei andern nicht unbedingt zu tadeln gewagt, was er bei sich selbst als Vollwirkung des Pneuma nicht

legen sind, so sind sie nur unsicher von denen der Mysterien zu unterscheiden. Denn das „Denken" war längst unter den Zauber der Mysterien geraten. In deren heiligen Begehungen, Rätselformeln, versteinerten und lebendigen „Offenbarungen" fanden die Theoretiker immer mehr Probleme. Das ist die Signatur der „hellenistischen" Philosophie (die „hellenische" Philosophie war selbständiger gewesen, auch keineswegs „frei"). Und sicher gaben die Mysterien zu denken! Vor allem für den Psychologen, aber auch den Metaphysiker. Den Griechen war der eigentliche Wortsinn von *θεωρία* (Schauen) nie ganz abhanden gekommen. Und das Bedürfnis, die Probe auf die Resultate des Denkens zu machen, hatte auch nie gefehlt. Die Mysterien waren die Verführung für das Denken, mit ihren „Methoden" die letzte Probe auf die tiefsten Resultate des Denkens zu machen, wobei dann umgekehrt das Denken sich schließlich von den Mysterien seine „höchsten" Probleme diktieren ließ. Die christliche *πίστις* hatte doch als jüdisches Erbe zuviele „Gedanken" zur Voraussetzung und zum Geleit, als daß sie nicht — missionarisch wie sie sich bestimmt wußte —, gerade auch wenn sie zunächst rein religiös mit den Mysterien als Kulten sich in Abstoßung (und Anziehung) begegnete, versucht haben sollte, diesen ihre „Gedanken" zu entwinden und dadurch auf die „Probleme" der Philosophie geführt zu werden. Hier aber war sie ein gutes Teil hilfloser als den Kulten gegenüber. Ihre religiöse Kraft war gesichert in ihren viel mächtigeren Erlebnissen mit dem Christus, als die irgendein Mysterienkult zur Grundlage hatte

---

gelten ließ, mindestens nicht zu rühmen fand. Doch ich breche ab. Was bei einem so Großen wie Paulus ein Gegengewicht gegen Mysterienstimmungen, Mysterienideen war und blieb, hat den Kleinen nur zu sehr gefehlt. Die sich entwickelnde christliche Lehre hat unfraglich viele Einflüsse von den Mysterienkulten aufgenommen. Und doch bleibt weithin bemerkbar, daß die Kirche ein Bewußtsein behielt, keine Parallele, nicht einmal eine Analogie, sondern nur die Antithese zu den Mysterien zu sein. Das Abendmahl, die große Sphinx der Kirche, war Gefahr und Schutz des Glaubens in Einem. Der Christus und sein Gott blieben eben der Kirche Personen, wurden nie bloße Mächte, nie bloße Symbole. Der Kult war auch nie Ein und Alles. Die Christen waren sich nie bloße „Gemeinde" (Konventikel), sondern immer auch Volk (Gottes und Christi in einem Blicke).

und nach seinen „Methoden" den Mysten zu „erneuern" gestattete. Die πίστις erlebte in der Abendmahlsfeier den auferstandenen Christus und die „Frucht" seiner Auferstehung als schon jetzt verbürgte Mitversetzung in das „ewige Wesen", die „Gemeinschaft" mit dem Christus und den Engeln im Himmel, viel zu unzweifelhaft, als daß sie je zu dem Eindrucke hätte gelangen können, hinter den Mysterien (oder auch nur einem von ihnen) zurückzustehen. „Formen" der Mysterien konnte sie entlehnen zu dürfen, mit ihrem Geiste erfüllen zu können meinen. Aber gerade da lauerte die Schlange. Denn gedanklich, „theoretisch" hatten die Mysterien kraft der für sie schon erschlossenen Philosophie einen großen Vorsprung. Was ihnen als Erbe der reichen griechischen Vergangenheit zugefallen war, bedeutete für denkbedürftige Menschen mehr, als was den Christen an Weltanschauungsgedanken, an „Theorien" solcher Art von Israel zugeflossen war. Die letzteren mußten das Entscheidende ihres Glaubens schon in das A. T. hineinzudenken erst lernen, und gar, vor sich selbst gewiß zu werden, daß sie vom Christus aus die philosophischen Probleme der rivalisierenden Mysterien abstoßen dürften oder „besser" lösen könnten, war schwer.

Der christliche Glaube hat immer ein „gutes Gewissen" der Wissenschaft gegenüber zur Seite haben wollen! Wie kommt das? Für den, der selbst als Systematiker an der „Glaubenslehre" seinen wissenschaftlichen Beruf hat, liegt hier die eigentliche Frage. Muß er als Historiker urteilen, es sei zufällig, daß sich eine solche „Totallehre", ja ein systematischer „Trieb" in der Christenheit entwickelt habe? War es nur das apologetische Bedürfnis, das darauf geführt hat? Und war es dann am Ende das Glück für die Kirche, daß ihre Rivalen, die Mysterien, so eng verwachsen waren mit der Philosophie, wie es in hellenistischer Zeit der Fall gewesen? Ist sie nicht dadurch zu ihrem Heile — um geistige Großmacht in der Menschheit zu werden — gezwungen worden, selbst auch sich eine Philosophie anzubilden? Aber ist das so selbstverständlich, daß sie der „Philosophie", nicht vielmehr einer Art von „Theologie", bedurfte? An der Philosophie und den Mysterien ergab sich entscheiden-

dermaßen die Frage nach dem christlichen Gottesbegriff. In der Auseinandersetzung mit der Synagoge konnte es nur schwer zum Bewußtsein kommen, daß der „Gott Jesu Christi" das tiefste Problem sei. Daß Jahve und nur er Gott sei, stand den Jüngern Jesu — wie Jesu selbst — eo ipso fest und ist nie von seiten der Kirche in Frage gestellt (Marcion wurde als „unmöglicher" Lehrer empfunden, und er war bis zum heutigen Tage der erste und letzte „Versucher" auf diesem Punkte). Wohl regte sich Zweifel, ob man nicht gerade auch Jahve anders „denken" müsse, als Israel bzw. das „Alte Testament" tut (Joh. 1, 17, 18), aber da handelte es sich nur um praktisches (und relatives) Umlernen. Die Schicksalsfrage war, ob die Christen begriffen, daß der „philosophische" Mysteriengott „ganz" ein anderer sei, als der Gott Jesu Christi, ob ihnen der „Monotheismus" der Wissenschaft nicht für das „Denken" das Gottesproblem verderbe.

Ich kann den prinzipiellen Fragen hier nicht nachgehen. „Historisch" spitzt sich letztlich alles darauf zu, wie ein Paulus dazugekommen, zu urteilen, daß ἐν Χριστῷ auch πάντες οἱ θησαυροὶ „τῆς σοφίας καὶ γνώσεως" heimlich vorhanden seien (Col. 2, 3), und daß das πνεῦμα alles „erforsche" (zugänglich, verständlich mache), „καὶ τὰ βάθη τῆς θεότητος" (1. Cor. 2, 10). Ich weiß, wieviele Fußangeln in der neueren Forschung dem gestellt sind, der sich zu dem Gedanken der σοφία und gar der γνῶσις bei Paulus äußern soll [1]). Ich beanstande es gar nicht, daß auch Paulus unter γνῶσις meist (wenn nicht überall) etwas wesentlich anderes als eine bloße νόησις oder ἐπιστήμη verstand und, wo er sie eigens neben der σοφία nennt, nicht bloß eine Hendiadys bietet, sondern an θέα oder θεωρία im Unterschiede von jener denkt; das hebräische יָדַע (das die LXX mit γινώσκειν wiedergeben und das gewiß kein bloßes νοεῖν bedeutet) wird für ihn dahinterstehen. Aber ich sehe hier auch eins der Beispiele dafür, daß Paulus sich der

1) Vgl. für den Begriff der γνῶσις ganz besonders Reitzenstein. Aber natürlich auch die andern S. 181 f., Anm. schon genannten Werke. Es gibt die verschiedensten Schattierungen. Auf die rein- oder altgriechische Gnosis, die durchaus szientifisch-logisch ist, reflektiere ich in den religiösen Worten des Paulus gar nicht; ihr Einfluß wäre überraschend.

Mysterienausdrücke nur „bedient", sich mindestens nirgends einfach und bloß in ihnen verfängt, gar sich durch sie diktieren läßt, worauf es sachlich ankomme. Es steht mit *πνεῦμα, κύριος* usw. nicht anders [1]). Beide letztere Ausdrücke sind für Paulus in der Intuition identisch, „*ὁ κύριος*" ist „*τὸ πνεῦμα*", 2. Kor. 3, 17. Hinter beiden steht gleicherweise die lebendige Personanschauung vom „*Ἰησοῦς Χριστός*", den Paulus so geschichtlich wie übergeschichtlich, so menschlich wie übermenschlich „vor Augen" hatte (in ihm „wohnt" für ihn *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* „*σωματικῶς*"!), der „*εἷς ἀνήρ*" (2. Kor. 11, 2), der gewiß nicht *κατὰ σάρκα* im Unterschiede zu *κατὰ πνεῦμα* dem Glauben seinen Inhalt gibt, aber auch nicht umgekehrt. In der Gleichung *κύριος* und *πνεῦμα* sind beide Ausdrücke für Paulus anschaulicher maßen gleichwertig. Er weiß dem *πνεῦμα* die anthropomorphen Geschichtszüge des *Χριστὸς Ἰησοῦς* abzugewinnen, und dem letzteren die theomorphen Ewigkeitszüge des *πνεῦμα*: in beiderlei Bild ist er der rechten *γνῶσις* oder *θέα* der gleiche. Das will sagen: der *κύριος* zeigt in Einem ihm, wer und was „Gott" an ihm ist und „Mensch". Beide Vorstellungen hat der wahre *γνωστικός* „im Blicke" als Bild und Abbild, Vater und Kind. Denn er „schaut" an dem „*ἄνθρωπος*" *Ἰ. Χρ.* (Röm. 5, 15; 1. Kor. 15, 47), der die *εἰκὼν* „*καὶ δόξα*" *θεοῦ* ist (1. Kor. 11, 7), und dem „wir" *σύμμορφοι* „werden" (Röm. 8, 29), in Kraft des *πνεῦμα*, „alles" worauf es ankommt, auch was das wirkliche *βάθος* in Gott ist. Und da entspringt der Quell der *σοφία*, die für Paulus eine andere und größere ist als die *φιλοσοφία*. Der letztere Ausdruck kommt im N. T. nur einmal vor: Kol. 2, 8, hier als eine Art von Doppelgänger zu *κενὴ ἀπάτη*. Pau-

1) Das durchdachte Buch von Bousset „Kyrios Christos", das den Nebentitel führt „Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus", bleibt auch für den bedeutsam, der es von vorneherein zu einseitig und in bezug auf Paulus für irrig eingestellt ansieht. Für mich steht Paulus in anderem Lichte, als für Bousset. Mir erscheint vielfach als maßgebend für diesen, was ihm nebensächlich vorkommt, als Gegenstand, was ihm Form dünkt usw. Daß ich mit ihm hier nicht diskutieren kann, wird man zugeben. (Vgl. auch H. Leisegang, Der hl. Geist in d. Philos. u. Rel. d. Griechen I, 1, 1919; Pneuma Hagion. D. Ursprung d. Geistbegriffs d. synopt. Evangelien aus d. griech. Mystik, 1922.)

lus mag ihn sonst gemieden haben, weil ihm *φιλία* zur *σοφία* an sich ehrwürdig gewesen sein wird. Aber es ist noch etwas anderes im Spiel. Was Paulus *ἐν πνεύματι (ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ)* als die Tiefen der Gottheit „sieht", das sind die Tiefen der Liebe. Paulus ist nie bloßer Ethiker, sondern auch „Metaphysiker", aber er ist nie nur letzteres — wie die *φιλόσοφοι*, die darum, auch wo sie vom *θεός* redeten, „Physiker" blieben und höchstens *ἀλληγορικῶς* anders zu reden wußten —, sondern immer zugleich Ethiker. Und das freilich ergibt eine Gedankenspannung (denn die *ἀγάπη*, das wußte Paulus, ist im Grunde mehr als metaphysisch, sie ist hyperphysisch), die auf ein „System", aber nun wirklich ein „theologisches", ein solches mit neuen Kategorien, drängt.

Paulus selbst hat doch kein System geschaffen. Er war zu sehr Israelit, Pharisäer, Mann der Halacha von Hause aus. Die Fülle der Gesichte und Gedanken, die ihn umdrängte (er hat darin kaum einen Seinesgleichen — allenfalls an Augustin und Luther!), hat innere Einheit in dem Christus, der *ἐν ὁμοιώματι* Mensch und Gott war und beide in ihrer Wesenheit „zeigt", aber — ein Lehrbuch, das gesammelt und geordnet hätte, was ein „Denker", ein (*φιλό*)*σοφος* in dem „Christus-Gott" alles erkenne, nein das hätte Paulus nicht zu schreiben vermocht (auch Augustin und Luther nicht!). Zuletzt ist das ja nicht bloß seine Schranke, sondern seine Größe. Indes an den „Begriffen" des Paulus hat das „System" auch nicht angeknüpft, in diesem Sinn den Ausgang hat es vielmehr genommen an denen des großen Christus-Haggadisten, den die Tradition mit dem Jünger „den Jesus lieb hatte", identifiziert. Ich habe an das Johannesevangelium gedacht, wenn ich oben S. 177 meinte, daß der „Glaube" zum Teil sich der dichtenden Haggada in den Evangelien freute. Johannes hat ihm zur Klarheit über das Wesen des Christus in seiner Erdengestalt verholfen, wie die Synoptiker allein es vielleicht nicht vermocht hätten. Aber wenn er das vermocht hat kraft seiner Verbindung des Christus- und des Logosgedankens, so hat er doch eben damit auch die Gefahr für den Glauben und die Kirche heraufbeschworen, der die Theologie nur allzusehr erlegen ist, nämlich allerdings nichts anderes zu werden als eine neue

Philosophie. Im Unterschiede von Paulus ist Johannes im Denken monoton. An die Stelle der entzückenden Polyphonie in den Briefen des ersteren tritt in dem Evangelium des letzteren der hehre reine Klang einer gewaltigen Hauptglocke, das feste „Thema": in Jesus Christus hat der ewige Gott in der Zeit sich zu uns über sich „ausgesprochen", nun wissen wir, wer und was er (Gott) „ist" und wie wir „zu ihm" kommen. Es ist heute ja schon eine gewisse Einhelligkeit erreicht, daß der „Logos" bei Johannes nicht der ist, den man „denkt", sondern den man „hört", nicht die ratio, sondern das verbum, der sermo. Johannes ist dabei Exeget (wie Paulus irgendwie immer), er weist hin auf Gen. 1, 3 ff., 26: das Wort, das Gott „sprach" und die Welt „wurde", das er zu sich selbst sprach und der „Mensch", die sprechende Kreatur, „wurde", das hat Johannes im Sinn, wenn er von dem λόγος anhebt, der ἐν ἀρχῇ war und „bei Gott" war und das „Gott selbst" war (Gott ist ὁ λόγος und ὁ λόγος ist Gott: der wirkliche Gott, will Johannes sagen, ist der, welcher Seinesgleichen sucht, daß er mit ihm „spreche", verkehre). Und der Logos-Gott ist „Fleisch geworden" und hat sich dadurch den Menschen selbst „exegesiert" (1, 18). Das ganze Evangelium ist von diesem Logosgedanken getragen. Aber freilich zugleich von einer „metaphysischen" Idee über die Art, wie der Logos als solcher „existiert" [1]). Daß Johannes sich vollständig

1) Im Johannesevangelium ist alles Selbstaussage Jesu über sich. Das ist in den Synoptikern anders. Da redet Jesus in erster Linie von der kommenden βασιλεία τοῦ θεοῦ, läßt nur „merken", wofür er sich erkannt habe, daß er der Messias sei; erst angesichts des Todes redet er eigens und „nur noch" von sich („verhüllt" er es nicht länger, was seine Hoheit und sein Schrecken sei). Das ist das „Unhistorische" an dem johanneischen Christusbilde. Und doch nichts „Unwahres". Denn schließlich wußte auch der synoptische Jesus, daß in „ihm" als dem Christus die βασιλεία „da" sei, ob sie auch erst komme (Luc. 17,21 ff., Mark. 2, 9 c. par.). — Zur Logosidee vgl. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen, Nr. 2: Schöpfungsmythen und Logoslehre. Was er nachweist über die Zusammenhänge zwischen dem ägyptischen Gotte Thot, dem Hermes (der „Logos" als ein „Gott") und der philosophischen Logoslehre (S. 84 ff. kommt er auch auf das Johannesevangelium), ist höchst interessant. Daß Johannes „anknüpft" (sein Evangelium wird zunächst auf Juden, aber solche der hellenistischen Diaspora, als Leser berechnet sein) an einer halbphilosophischen halbmythologischen Logosvorstellung, die in dem Milieu

Rechenschaft gegeben habe, „wie" er das denke und die Leser es überall mithinzudenken sollten, wie sie aus den „Reden" (es ist nicht zufällig, daß sein Evangelium das Evangelium der Reden, *λόγοι* — nicht der Sprüche *λόγια*! — des „Logos" ist) das stets mit heraushören könnten, darf man bezweifeln. Aber es ist wahrscheinlich, daß er bei seinen Lesern „kultische" Ohren voraussetzt und daß solche in seiner Zeit gerade da (auch bei ehemaligen Diaspora Juden) feinhörig waren, ist sehr glaublich [1]).

Auch an Johannes hat sich nicht unmittelbar die Bildung eines Systems christlicher Gedanken angeschlossen. Für eine eigentümliche Totalanschauung von Gott und der Welt bot er, wie Paulus, an sich durchaus eine Anknüpfung, wäre es auch nur dadurch, daß er, wie Paulus (Kol. 1, 16, 17), alles „durch" den Logos *„καὶ χωρὶς αὐτοῦ οὐδὲ ἕν"* geschaffen sein läßt (1, 3). In der Stoa ist, neben *δύναμις*, sowohl *πνεῦμα* als *λόγος* eine Bezeichnung der letzten tragenden Grundlage des Weltganzen. Daß auch die Identifizierung der Person Christi mit dem Logos nicht unmittelbarer in „Denkern" zündete, als diejenige mit dem Pneuma, weist doch wohl darauf, daß die *ἐκκλησία* arm war an solchen, die Denk bedürfnisse hatten

seiner Adressaten heimisch war, brauche ich nicht anzuzweifeln: er gibt ihnen sogleich zum Eingang den „Wink" (den sie als Kenner des A. T.s verstanden haben dürften), wo sie die rechte Gott-Logosidee kennen lernen könnten. (Man muß auch das *„ἐγώ εἰμι"* 8, 24 und 58, nämlich für die inhaltliche Anschauung des Johannes davon, daß er Jesus damit das Tetragrammaton als seinen Namen in Anspruch nehmen läßt, mit dem Prolog in Verbindung setzen. Vgl. zur Formel an sich die Aufsätze von Wetter und von Zickendraht, Stud. und Krit. 1915 bzw. 1922.)

1) Vollkommen stimme ich Bousset zu, daß wir uns die älteste Christenheit nicht kultisch genug vorstellen können. Sie lebte und webte als *ἐκκλησία*, fühlte ihr „Wesen" als „heilige" (= himmlische) Gemeinde (*τρίτον γένος*), in der Feier des Abendmahls, die sie lange wahrscheinlich täglich beging. Daß im Sinne Christi die Seinen mehr sein sollten als bloß Kultgemeinde, doch aber „auch" eine solche, habe ich in meiner Studie „Der Quellort der Kirchenidee" („Festgabe" für A. v. Harnack) gezeigt. Die Verschiebung des Schwergewichts vom heiligen Volk auf die heilige Gemeinde ist vielleicht die folgenschwerste in der Urgeschichte des Christentums. Möglich oder vielmehr wahrscheinlich, daß die „Gläubigen aus den Heiden" und aus der „Diaspora" darin vorangegangen sind. Dadurch wurden alle möglichen Analogien der Mysterien für die *ἐκκλησία* wirksam.

(dem Paulus ist das schier beruhigend! 1. Kor. 1, 26) [1]). Und als endlich solche in reicherer Zahl auftraten — etwa mit dem Aufkommen der „Apologeten" —, war die Disposition für eine richtige Würdigung des johanneischen Logosgedankens so gut geschwunden, wie für die des paulinischen Pneumagedankens. Da sehen wir alsbald, daß nur das „metaphysische" Element, das Johannes von da aus mit der Person Christi in Verbindung gebracht hatte, sich durchgesetzt hatte. Es ist m. a. W. die Frage nach der „substantiellen" Art der Person Christi, nach dem naturhaften Verhältnis zwischen ihr und Gott, das von da ab die Denker bewegt. Und damit war freilich die „Theologie", wenn nicht auf den Weg der Mythologie (wozu es an Neigung nicht gemangelt hat), so den der Philosophie gewiesen, die lange Leidensgeschichte der „spekulativen" Christologie (und Trinitätslehre) tut sich da auf.

Es ist die Begegnung mit dem Gnostizismus und mit Marcion, daneben freilich das Sichbesinnen der Kirche auf die ihr überlieferten Autoritäten, was es verhindert hat, daß die christliche Wissenschaft sich ganz in die Philosophie verloren hat. Wie groß die Gefahr dazu war, zeigen die Apologeten. So sehr erkannten sie in den griechischen Philosophen ihr eigenes Ebenbild, daß sie die Rede vom „Diebstahle der Hellenen" aufbringen und anscheinend ernstlich glauben konnten [2]).

---

1) Ich übersehe nicht, wie gedankenhaft die sog. „Apostolischen Väter" — vorab Ignatius — sich zeigen, aber das sind weiße Raben.

2) Vgl. hierzu Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915, 2. Buch „Clemens v. Alexandria", Kap. V: Das in die Stromata verarbeitete Lehrbuch (sic!) vom „Diebstahl der Hellenen" (S. 205 bis 218). In Kap. VI wird der Versuch gemacht, dieses Lehrbuch, soweit es nach dem 5. Buche der Stromata geht, im Umriß zu rekonstruieren. — Ich lege noch einmal den Finger darauf, daß ich nur an die „systematische" Theologie denke, nicht eigens an die apologetische oder polemische. Auch die Entwicklung der Einzellehren verfolge ich nicht. Die Weiterbildung der allegorischen Methode lasse ich nicht minder beiseite. Vgl. aus der Sonderliteratur hier: A. Freiherr v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle Schriftbeweis „de Christo" und „de Evangelio" in der alten Kirche (bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea) 1913; E. v. Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn. Geschichte einer Theorie. (Sonderdruck aus Harnack-Ehrung 1921.) Das Buch v. Ungern-Sternbergs ist sehr inhaltreich und zeigt die Intensität des

Nur im Umriß deute ich an, welche Entwicklungslinie auf Irenaeus und Origenes hin ich sehe. Der Gnostizismus hat der christlichen Wissenschaft das soteriologische Problem gerettet. Denn das ist das Hauptmerkmal dieser synkretistischen Religionsbildung, die sich instinktiv von der Predigt der Christusgläubigen angezogen gefühlt und dann in den verschiedensten Versuchen diesen aufgedrängt hat, daß sie die „Erlösung", die σωτηρία, sicher bieten zu können geglaubt hat, ja dafür drastische Methoden zu besitzen in ihrer Weise gewiß war. Der Kirche war es in der Zeit der Apologeten fast abhanden gekommen, daß der Weg Gottes zu den Menschen, der Menschen zu Gott doch kein ebener, ohne weiteres und überall offener, leichter sei. Die „Verlorenheit" der Welt der Menschen ohne den in der Person Christi „erschienenen" Logos-Gott wurde nicht geleugnet, beherrschte aber nicht das Lebensgefühl. Man sprach zwar von einer „Vergebung der Sünden", aber weder mit wirklicher Not ob der menschlichen Unwürdigkeit, noch mit innerem Staunen vor der Größe der Liebe Gottes zu den „Sündern": daß Gottes Liebe Gnade in ihrer Tiefe sei, d. h. ein „Erbarmen" bedeute mit solchen, die des Erbarmens nicht wert sind, das ahnten die „Denker" gar nicht mehr[1]). Auch die „Heiterkeit" des Hellenentums war, im Gefolge der „Rationalisierung" des Logosgedankens in die Kirche eingezogen. Der Gnostizismus mit seiner Kontrastierung der Welt und mindestens der obersten, „wahren" Gottheit, mit seiner Betonung der Versprengtheit, Verlassenheit, Verlorenheit des Pneuma, der Ohnmacht des Menschen „selbst", sein Pneuma zu retten, schuf eine andere Stimmung. Und wenn er dann doch eine Erlösung kannte, so war das bei ihm ein wirkliches Eingreifen höherer Gewalten: seine „Aeonen" sind nicht bloße Symbolisationen, keine bloßen „Figuren", die rationale oder naturale Vorgänge für die „Schau" plastisierten.

Studiums des A. Ts.; es läßt auch (S. 51—137) die Einzelthemata erkennen, die sich an die Person Christi knüpften, zugleich wie die christlichen Denker sich mit dem Gesetze des A. Ts. abfanden (Verhältnis dieses Gesetzes zu der lex naturalis, primordialis, principalis, Anerkennung des Dekalogs, die Christenheit das „wahre Israel").

1) Vgl. auch schon den 1. Clemensbrief!

Mit allem dem hat der Gnostizismus der Kirche Erinnerungen erweckt und im Kontrast gestärkt an Ideen und Erlebnisse gerade ihrer Vergangenheit, ihrer Großen, an Worte und Zeugnisse eines Paulus und Johannes über die Bedeutung der „lebendigen" geschichtlich-übergeschichtlichen Person Jesu, der verbürgten „Wirklichkeiten" an dem, der der Gegenstand ihres Glaubens war. Sehe ich recht, so hat der christlichste Gnostiker, der zugleich der ernstlichste Pauliner war, Marcion, der Kirche den Anstoß geboten, die Möglichkeit gezeigt, eine Erlösungstheorie herauszugestalten, die ein reales „Werk" Christi für Gott und die Menschen zeige. Denn Marcion ist es gewesen, der den Gedanken des Paulus (1. Kor. 6, 20; vgl. aber auch 2. Petr. 2, 1; Apok. 5, 9), daß Jesus die Seinen „erkauft" habe (*τιμῆς, ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*) aufgegriffen hat. Nur nebenher gedenke ich noch dessen, daß der Gnostizismus (Marcion) die Kirche von dem engen Haften an der ursprünglichen Eschatologie freizumachen geholfen hat, ohne daß ihr Gedanke vom „Ende" bloß „logisiert" worden wäre [1]).

1) Eine knappe, aber treffliche Übersicht über die gnostische Bewegung gewährte Bousssets Artikel „Gnosis" und „Gnostiker" in der Pauly-Wissowatschen Realenzyklopädie für die klass. Altert. VII, 2, 1912. Über den Phantastereien des Gnostizismus darf man nicht vergessen, daß er doch der Kirche nicht so viel hätte zu schaffen machen können, wenn er nicht gerade auch ihr eingestiftete Motive, für die sie nur noch keine „Theorie" gefunden hatte, mit Eindrücklichkeit vertreten hätte. — Über Marcion hat endlich v. Harnack das Werk geliefert, das dem „Frömmsten" seiner Zeit, der „nur" Christ sein wollte, gerecht wird („Marcion, Das Evang. vom fremden Gott" 1921; ich mache Gebrauch von dem, was v. H. S. 171 ff. darlegt). Der Marcionsche Demiurg, (der vielleicht mißdeutet worden, siehe Kayser, Natur und Gott bei Marcion, Stud. u. Krit. 1929) muß den Christen, zumal ihren Denkern, bedenklicher erschienen sein, als die *θεοί* der hellenistischen Mysterien. Über diese *θεοί* war man im 2. Jahrhundert gedanklich sich durchaus klar als bloße *δαίμονες*, praktisch kannte man das Mittel des Exorzismus wider sie. Aber auch hier ist zu unterscheiden zwischen apologetischen Hilfsmitteln und den eigenen Glauben zur gedanklichen Klarheit bringenden systematischen Theorien. Soweit die kirchliche Theologie den Loskaufungsgedanken übernahm, setzte sie den Teufel an die Stelle des Demiurgen. Irenäus ist es gewesen, der zuerst den Tod an die Stelle setzte und dabei Christi Auferstehung würdigte: er hat damit die weitestreichende Anregung gegeben. In dem Gedanken, daß Christus den Tod „überwunden"

Daß die Kirche sich der Gefahr zur Philosophenschule zu werden entwunden hat, verdankt sie natürlich nicht nur dem, daß sie sich der gleichzeitigen umgekehrten Gefahr ausgesetzt sah und nun „glücklich" die „Mitte" erreichte. Ja sie hat einen Mittelweg eingeschlagen und in gewissem Maße einen Kompromiß gemacht. Aber sie hat doch nicht paktiert; sie ist durchaus souverän vorgegangen. Ich habe es angedeutet, was der eigentlich treibende Faktor ihrer jetzt bald gekommenen Konsolidierung in einem doppelseitigen ersten „Lehrganzen" gewesen ist: es war die Selbstbesinnung auf ihre Anfänge. Es ist gar nichts Neues, was ich da im Sinne habe: die Kirche hat sich aus ihrer Gründungszeit den κανὼν τῆς ἀληθείας herübergeholt. Sie hat jetzt ihre Literatur, zumal die kultisch gebrauchte, gesichtet und aus ihr sich neue „heilige Schriften", einen neutestamentlichen Kanon neben dem alttestamentlichen (den sie nicht fahren lassen konnte, wenn sie nicht ihre ganze bisherige Geschichte verleugnen wollte, dessen sie auch für die Apologetik noch auf lange hinaus nicht entraten konnte) geschaffen. Und sie hat ihren Katechismus, darin das „Taufsymbol" als das knappe, übersichtliche „Ganze" dessen, was der Glaube von allen fordere, also der Wissenschaftler anerkennen müsse, nunmehr mit Entschlossenheit in „ihre" Gnosis mit aufgenommen [1]).

und damit die Welt und die Sünde in Einem, wußte sich der „Glaube" endgültig wider den Gnostizismus gesichert. Denn daß Christus im Grunde Gott selbst sei, war dabei die Voraussetzung. Die Theorie von der ἀνακεφαλαίωσις (Eph. 1, 10) ist eine Ausdeutung der Johanneischen Logostheorie (Joh. 1, 3).

1) In der Schaffung eines neutestamentlichen Kanons neben dem alttestamentlichen, unter dem gleichen Prädikate seiner einzelnen Schriften als θεόπνευστοι, hat die Kirche den Dauerbesitz des πνεῦμα für sich selbst nicht abgelehnt, aber unter eine „historische" Kontrolle gestellt, die das πνεῦμα doch aus ihrem Leben wegscheuchen mußte, wenn es nicht aus den γραφαί letztlich „unmittelbar" heraus wirkte und hervorleuchtete. Der Montanismus war die erste große Krise für den Geistgedanken im Leben und in der Lehre der Kirche in Hinsicht seiner (nämlich in der besonderen Zuspitzung des Gedankens des πνεῦμα zu dem johanneischen des παράκλητος), wie der Marcionitismus für lange eine Erledigung des Paulinismus war. Die Kirche glaubte sich das πνεῦμα lebendig erhalten zu

Es wäre an der Theologie des Origenes zu zeigen, wie es auf Grund der Vollsammlung heiliger Schriften anerkannter

---

können in ihren Leitern, den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel, zumal in deren „Gesamtheit" d. h. in Konzilien, in Rom je länger je entschiedener in dem „Nachfolger Petri". Es ist Luther gewesen, der diesen Theorien die „Schrift" selbst bzw. den aus ihr „unmittelbar" sich bezeugenden Christus gegenübergestellt hat, (er hat auch Paulus [und Johannes] für die Kirche wieder lebendig gemacht). — Es ist fast zum Verwundern, daß die allegorische Auslegung Christus und die evangelische Geschichte nicht um ihr wirkliches *νόημα* gebracht hat. Oft genug sieht man, wie groß die Gefahr gewesen (z. B. noch bei Origenes). Daß sie abgewendet worden, muß darin begründet sein, daß die erhalten gebliebene lebendige Intuition es unmöglich machte, die Person und die Erlebnisse Christi in *φυσικά* und *ἠθικά* aufzulösen. Es blieb immer ein spröder Kern von spezifischer, d. i. personaler Besonderheit in seiner Gestalt übrig, die sich nicht mythologisieren, sondern nur in neuer, sonst nirgends so erforderter Weise „theologisieren" ließ. So entstand das Problem des *θεάνθρωπος*, seiner „Struktur" (um mich so auszudrücken), und des Zwecks der *ἐνανθρώπησις*. Das erstere war seit den Apologeten auf Grund des Logosgedankens schier unrettbar der Hypostasen- d. i. philosophischen Spekulation verfallen. Das letztere zum Glück nicht ebenso und das hängt mit dem Katechismus, besonders bzw. strichweise dem Inhalt des Taufsymbols zusammen. Über Alter, Herkunft, Einheitssinn des letzteren bzw. seines „Typus", der altrömischen Form desselben, R, zu handeln, darf ich mir erlassen. Ich bin noch nicht erschüttert in den Grundgedanken, die ich in meinem Werke darüber dargelegt habe. Augenblicklich drängen sich, nach langer Pause, ja geradezu die Untersuchungen. Ich denke besonders an G. Lietzmanns „Symbolstudien" (I—XIV ZNTW., 1922—27), auch R. Seeberg, Zur Gesch. d. Entstehg. d. Ap. Symbols, ZKG. XL Bd., N. F. III, 1922; S. knüpft bei den Forschungen seines Bruders über den „Katechismus" der Urchristenheit an. aber Alfred S. kennt R nicht. Und doch hat man bei dieser Formel einzusetzen, schon allein, weil sie die älteste als Ganzes bekannte ist). Ich vermute, daß R den spezifisch römischen Beitrag zur Lehrentwicklung der alten Christenheit darstellt; wichtiger als der sogenannte erste und zweite „Artikel" ist der dritte, der wie die beiden andern nur in sehr früher Zeit konzipiert sein kann. Eine Frage für sich ist, wiefern R etwa mit der Liturgie (einer oder mehreren Gebetsformeln) zusammenhängt. Bousset hat für die Bedeutung des Taufsymbols, speziell R, kein Verständnis gefunden. Was er Kyrios [2] S. 229—32 dazu beibringt, zeigt nur, daß er sich mit dem Problem kaum beschäftigt hat. Merkwürdigerweise auch im Buche über den „Schulbetrieb in Alexandria und Rom" nicht. Gerade als Schulstück kommt R in Betracht und hat es seinen großen Einfluß erlangt.

Herkunft und des Katechismus, dieses doch freilich mehr als Grenze wie als Umriß, im einzelnen unter Vollverwertung aller tradierten wissenschaftlichen Methoden und der verschiedensten Ansätze zur konkreten Ausdeutung der *σωτηρία ἐν Χριστῷ* zu einem wirklichen System kirchlicher Lehre gekommen ist. Vor ihm — in Clemens von Alexandria — war die Gefahr, daß die Kirche zur bloß philosophischen Kult- und Schulgemeinde würde, am größten. Es ist die historische Bedeutung des Origenes, daß er (wie Irenaeus!) das N. T. und den Katechismus als Denker auch ernst genommen hat, und Origenes hat es vermocht, Professor wie er war, ein Lehrbuch zu schaffen. Indeß auch nur das kleine Werk *περὶ ἀρχῶν* unter dem Gesichtspunkte, daß es den „katholischen" Lehrtypus konstituiert hat, zu analysieren, führt an diesem Orte zu weit. Gar ihn und Augustin zu vergleichen. Origenes ist so Philosoph wie wirklicher Theolog. Das war nach der Periode der Apologeten und der Gnostiker in der „katholischen Kirche" nun einmal das geforderte Doppelgesicht eines Denkers[1]).

1) In meinem Werke „Das apostol. Symbol" habe ich dem Clemens und dem Origenes je ein ausführliches Kapitel gewidmet (II, 1900, 4. Kap., Clemens, S. 102—134 und 5. Kap., Origenes, S. 134—179. Gerade bei diesen großen Alexandrinern häufen sich die Schwierigkeiten, festzustellen, was ihnen der „*κανὼν* τῆς *ἀληθείας*, speziell τ. *πίστεως* gewesen. Ich glaube das Material vollständig zusammengestellt zu haben. Leider hat Bousset nirgends, selbst wo er das Symbol berührt, mein Werk herangezogen, der Umfang mag ihn geschreckt haben. Auch ich aber hatte damals für den „Katechismus" noch kein Auge; heute würde ich dazu die Liturgie methodischer zu verwerten wissen als damals (wo ich doch gerade auch ihr ernstliche Achtsamkeit zugewendet habe). Wenn ich Origenes als Gründer eines „Typus" von Theologie hinstelle, so weiß ich, wie wenig geschlossen der „katholische" Typus bei ihm erst auftritt, aber er tritt eben zuerst bei ihm auf. Vielleicht hätte Clemens schon solch ein Lehrbuch wie *περὶ ἀρχῶν* schaffen können — die Elemente dazu liegen bei ihm fast deutlicher, formelmäßiger, vor als bei Origenes — aber er hat keins geliefert, sondern nur „*στρώματα*"! Er weiß genau, daß die *γνῶσις* auf die *πίστις* Rücksicht nehmen muß, sagt es oft fast schärfer als Origenes. Aber bei ihm ist alles Fragment. Und sein persönliches „wissenschaftliches" Gebiet ist nur die *γνῶσις*. Das wird man von Origenes (dem großen Exegeten!) nicht sagen dürfen. Den letzteren als den eigentlichen Vater des katholischen

Es ist bemerkenswert, daß die Christen die systematische Erörterung, sei es Darlegung, sei es Rechtfertigung, ihres Glaubens nie als *θεολογία* bezeichnen. Einen technischen Namen hatten die Christen für „ihre" Wissenschaft noch nicht. Für Justin ist sie *φιλοσοφία* (s. bes. Dial. c. Tryph.).

„Das Verbum *θεολογεῖν* hat schon Justin"[1]), wie Loofs (Dogmengesch.[4], 1906, S. 120, Anm. 2) sich ausdrückt: „Dial. c. Tryph. c. 113 (ed. Otto, S. 400)". Die Worte lauten: *ἀλλὰ διὰ τί ἓν ἄλφα πρώτῳ προσετέθη τῷ Ἀβραὰμ ὀνόματι* (Gen. 17, 5, 15) „*θεολογεῖς*". „Religiose inquiris", übersetzt es Otto; aber das ist nicht prägnant genug: „da allegorisierst du", muß man übersetzen. Den Christen der Zeit, welcher *θεολογεῖ*, beschäftigen die möglichen allegorischen Bedeutungen einer biblischen Erzählung. Die biblischen Männer waren ihm auch ihrerseits *θεολόγοι*. Diejenigen, die die Griechen dafür hielten, galten als Entlehner von Moses usw. Soweit begegneten sich Christen und Juden[2]). Auf gleicher Linie erscheint der Ausdruck

---

Typus der christlichen Glaubenswissenschaft (Theologie) hinzustellen, ist sachlich darum berechtigt, weil 1. sein Lehrbuch („Schulbuch") nie als solches vergessen worden ist: seither kennt man wenigstens die Idee, eine Art Urbild eines „Systems", 2. er gerade in diesem Lehrbuch die erhalten gebliebenen, nur immer bewußter „scholastisch" herausgearbeiteten Elemente des katholischen Lehrsystems: Die „Heiligen Schriften", die „festgelegte Lehre der Kirche", die „Vernunft", verbunden und als innerlich zueinander gehörig, gewissermaßen aufeinander abgestimmt hingestellt hat. In dieser Grundorganisation der Kirchenwissenschaft ist er auch für Augustin (ohne daß dieser ihn m. W. gekannt oder studiert hätte) der Führer.

1) „Schon", will wohl sagen: „als Christ"; siehe sonst „schon" Aristoles, oben S. 167, Anm. 1.

2) Die Lehre vom „Diebstahl der Hellenen", die in der Katechetenschule zu Alexandria sogar lehrbuchmäßig vorgeführt wurde (s. S. 192, Anm. 2), war bei den Christen auch bedeutsames jüdisches Erbe, sie geht wahrscheinlich auf den Alexandriner Aristobul (vor der Mitte des 2. Jahrh.s v. Chr.; er ist der Vorläufer Philos) zurück; Schürer, Geschichte des Jüdischen Volks III, 514. Ich vermag keine Zitate beizubringen, daß auch die Christen Moses usw. als „Theologen" bezeichneten. Philo (gest. 42) verrät da schon festen Sprachgebrauch, wenigstens für Moses — obwohl er ihn nur zweimal *θεολόγος* nennt: de vita Mosis II (III), 115 (Philonis opera ed L. Cohn et P. Wendland, IV, 227,5) und De praem. et poenis, 53 (opp. V, 347, 22). Nach den ausgezeichneten Indices in VII, die H. Leisegang bietet, kommt das „Wort" überhaupt nur für Moses vor; für ihn auch *θεολογεῖν* (ein Mal), de opif. mundi 2, 12, (opp. I, 3, 19: *μάλιστα σεμνῶς θεολογήσας* habe er die *γένεσις* des *κόσμος* „beschrieben"). Das Wort *θεολογία*, bzw. *θεολογικός*, bietet (nach Leisegang VII, pars 2;

θεολογεῖν bei Justin, Dial. c. 56 (Otto, S. 194 c), wo davon die Rede ist, daß der Geist von einem der drei Männer, die den Abraham besuchen, deutlich das θεολογεῖν, weil κυριολογεῖν übe: hier (Gen. 18, 1 ff.; Justin verwebt andere Stellen damit) handelt es sich darum, daß der Geist jemand trotz seiner menschlichen Erscheinung als θεός und eben damit als Messias kenntlich mache. Von da aus hat sich dann der Sprachgebrauch entwickelt, kraft dessen θεολογία Bezeichnung der „Lehre von Gott" als einer christlichen oder kirchlichen Doktrin neben andern wurde. Bei Clemens von Alexandria tritt in diesem Sinn θεολογία schon der μυθολογία gegenüber Strom. I, cap. XIII; 57, 6 (ed. Stählin II, S. 36). Es handelt sich darum, ob bzw. daß auch die griechische Philosophie an der Wahrheit teilhabe. Cl. bejaht es, sofern die Welt überall von ihr erfüllt sei, darin ihre Einheit und Harmonie habe. Freilich sei die Wahrheit nicht überall im gleichen Maße verbreitet. Aber doch eben „auch" bei „Barbaren und Hellenen". Bei letzteren habe sie bewirkt, daß ihre φιλοσοφία zum Teil (σπαραγμόν τινα) nicht bloße Διονύσου μυθολογία hervorgebracht habe, sondern auch τοῦ Λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ „θεολογία". Schon die Griechen, heißt das, kennen irgendwie den θεός Logos, wissen von „dem Logos" und daß er „Gott" ist. Das rechtfertigt dann den Christusglauben der Kirche, der zum rechten Gottesglauben gehört oder zu ihm führt [1]). Nicht anders als in dem speziellen Sinne „Lehre von Gott" (Chri-

---

1930) Philo nicht. Man beachte für die Sache bei ihm die Worte ἀλληγορία, ἀλληγορεῖν, „ἡμεῖς" οἱ ἀλληγορικοί, de somn. II, 20; opp. III 281, 22) , die er öfter zeigt (VII, p. 1); für ihn ist μῦθος, μυθεύειν, „μυθολογία" schon ein Gegensatz (s. Leisegang s. v.; p. 2). — Ob Josephus irgendwo von „θεολογία" usw. spricht weiß ich nicht. (B. Niese, ed. opp.; 6 Bde., bietet nur ein Namenregister). Bei Suicer wird leider ohne Beleg ein kirchlicher (wohl recht alter!) Sprachgebrauch notiert, der die beiden Testamente als ἡ παλαιὰ und ἡ νέα „θεολογία" bezeichnete. — An der zitierten Stelle hält Justin dem Trypho vor, daß er nicht merke, „Josua" habe eine Geheimbedeutung, die auf „Jesus Christus" gehe. Das zweite (zugefügte) a in Abraham (r in Sarra) betrachte er mit dem Gedanken an einen Geheimsinn, aber was auf den richtigen Messias führe, lasse er beiseite, da „theologisiere" er (Trypho) nicht, und doch müsse er es gerade da.

1) Der Sprachgebrauch von θεολογεῖν usw. bewegt sich im 2. und 3. Jahrhundert, ja eigentlich im ganzen christlichen Altertum, zwischen einfachem Festhalten der „alten" Nüance (= etwas mythologisch behandeln, bzw. allegorisch, symbolisch mit der „Gottheit" in Verbindung bringen, irgend etwas einen diesbezüglichen Sinn einstiften oder abgewinnen) und einer neuen, wie man dann sagen kann, der „christlichen" Nüance (= von dem wahren Gott in der Form einer Lehre, in begrifflichem Denken, in einer Auseinandersetzung seines Wesens handeln, evtl. von jemand als „Gott"

sius als „Gott") ist es zu verstehen, wenn Eusebius eine Schrift gegen Marcell betitelte περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς „θεολογίας" (ed. Gaisford; S. 59 sieht man das ganz deutlich). In der vorangegangenen eigentlichen Streitschrift κατὰ Μαρκ. redet er von „καινολογία" dieses ξένος „θεολόγος" (s. Zahn, Marc. v. Ancyra, S. 471).

Es ist durch neuere Arbeiten noch zweierlei klargestellt worden, was für die mich hier beschäftigende Terminologie von Belang ist.

---

sprechen). Bei Clemens von Alexandria findet man jene und diese Nüance. Vgl. für jene Protrept: II, 26, 6 (Stählin I, S. 19: καὶ ὅσα θεολογεῖ "Ομηρος!), IV, 6, 11 (S. 47: ὑμῶν αἱ θεολογίαι); Strom. IV, Kap. I, 2, 2 (Stählin II, S. 248) und V, Kap. VIII, 50, 3 (S. 360): ἡ Φερεκύδους θεολογία [s. schon oben S. 165 Anm.]). Für die „christliche" Nüance s. Strom. I, Kap. XXVIII, 176, 1 und 2 (S. 108: die κατὰ Μωυσέα „φιλοσοφία" zerfalle in vier Teile, τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν.... εἰς τὸ ἱερουργικόν, ὃ ἔστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας, καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, die ἐποπτεία ἣν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ. Aus dieser Stelle stammt in der christlichen Lehre die Bezeichnung der „eigentlichen" Probleme des Gottesgedankens als „metaphysisch"!); V Kap. IX, 56, 3 (S. 364: ἡ ὄντως οὖσα φιλοσοφία καὶ ἡ ἀληθὴς θεολογία). Vgl. Natorp, S. 63, Anm. 44 (er bringt auch analoge Stellen aus Strabo, Plotin, Proklos. Der Art. „Theologie" im Kath. Kirchenlexikon XI, 1899 [von Schanz] nennt Stellen bei Plutarch; gest. um 125 n. Chr.). — Über die Stellen aus den älteren Apologeten, die zu nennen sind, vgl. Harnack, Dogmengesch. I⁴, 1909, S. 525 Anm. Athenagoras zeigt noch keinen erwogenen Sprachgebrauch: Suppl. 10 (ed. Otto S. 43): τὸ θεολογικὸν ἡμῶν μέρος beschränke sich nicht auf den Vater, Sohn und Geist, sondern befasse auch ein πλῆθος ἀγγέλων, 18 (S. 84): Orpheus welcher πεπίστευται παρ' αὐτοῖς, den Griechen, ἀληθέστερον θεολογεῖν, 20 (S. 90): τὸ ἀπίθανον τῆς θεολογίας der Griechen, 22 (S. 124): θεολογεῖν = θεοποιεῖν, 24 (S. 130): κοσμικὴ — θεολογικὴ σοφία. — Die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos redet Kap. 3 von der θεολογία ποιητῶν als verhältnismäßig erträglich gegenüber der φυσικὴ φιλοσοφία des Thales, Anaximander usw. Die Schrift tritt ganz besonders lebhaft für die Lehre ein, daß was in der griechischen Philosophie Wahrheit sei, von Moses stamme; Plato sei nur zu feige gewesen, das einzugestehen, Kap. 22: im Timaeus καὶ θεολογεῖν ἐπιχειρεῖ, „lehrt er auch solches, das wirklich Gott entspricht". Bei Eusebius, H. E. V, 28 finde ich in dem Zitat aus einer Schrift wider Artemas (3. Jahrh., in Rom) die Angabe, daß von einer ganzen Reihe älterer ἀδελφοί der Christus „θεολογεῖται". (Ebenda X, 4, in einem Panegyrikus des Paulin von Tyrus, 4. Jahrh., von Christus der Ausdruck „αὐτὸς ὁ θεολογούμενος").

Zunächst, daß die *θεολογία* (wahrscheinlich seit Alters, jedenfalls aber) in der Kaiserzeit Sache eines Standes war und daß „*θεολόγος*" nicht nur eine sachliche Charakteristik jemandes war, sondern vielmehr eine „Würde" bezeichnete, also einen Titel bedeutete. Ich verweise auf Studien von Deißmann, Poland und Reitzenstein[1]). Sachlich erscheint es mir darnach um so beachtenswerter, ja geradezu auffallend, daß die älteste Christenheit, mindestens soweit wir aus literarischen Quellen von ihr wissen, keine Theologen und Theologie hatte. Deißmann beschäftigt sich speziell mit dem Prädikate *θεολόγος* für Johannes den Apokalyptiker. Leider stellt er nicht vorab fest, seit wann dieses Prädikat auftritt[2]), auch nicht ob es nur oder doch vorab am Verfasser der Apokalypse, nicht ebenso an dem des Evangeliums hafte. Im ersteren Falle muß man wohl jedenfalls fragen, ob es nicht der „allegorischen" Art der Gesichte in der Apokalypse gelten möchte? Deißmann verweist vielmehr darauf, daß es speziell in Kleinasien und zwar im Kaiserkult Genossenschaften von „Theologen" gab; sie waren, wie er sich ausdrückt, die „offiziellen Festprediger" (für *θεολόγος* kommt auch vor *σεβαστολόγος*: *σέβαστος* = Augustus! s. ThLZ 1911, Col. 380) und zugleich „Hymnoden". So denkt Deißmann daran, daß Johannes eine *ᾠδὴ καινή* „hört" und mitteilt, Apok. 5, 9; 14, 3; 15, 3. Fast noch lieber möchte er das *θεολόγος* durch „Gottesherold", *θεοκῆρυξ*, wie Chrysostomus, in Einem mit *θεολόγος*, den Johannes bezeichne, Or. 36, wiedergeben; das bedeutet dann ja wohl, daß der Apokalyptiker recht eigentlich, als Offenbarungsempfänger und -verkünder so heiße. Das würde sich von dem berührten „kultischen" Titel entfernen. Einen weiteren Zusammenhang läßt Poland erkennen. Nicht nur im Kaiserkult, aber freilich speziell in Kleinasien (in Smyrna, Ephesus und auch sonst nachweisbar) gab es in mystischen Kultvereinen neben dem *μυστάρχης* auch „Theologen", die teils einen Sängerchor darstellten und als solcher noch im besonderen eine brüderlich verbundene Gemeinschaft, einen *ἔρανος*, bilden konnten, (zwar nicht *συνθεολόγοι*, aber *συνυμνῳδοί* werden genannt; über die Bedeutung des *συν-* s. Poland, S. 50 ff.), teils aber auch (unter Umständen in

1) A. Deißmann, Neue Bibelstudien, 1897, S. 58 ff., Licht vom Osten 1908, [2] und [3] 1909, S. 262 f.; F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens, 1909 (Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft, Nr. XXXVIII); R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe: Gnostiker und Pneumatiker, 1916 (in Forschungen z. Religion und Literatur des A. und N. T.s, herausgeg. von Gunkel und Bousset, N. F. 7. Heft).

2) Ich entnehme von Bousset, Kyrios[2] S. 247 Anm. 1, daß „vielleicht schon Papias (vgl. das bekannte Fragment aus Philippus Sidetes)" ein Zeuge für es sei. S. übrigens S. 202 Anm. 2.

Einem) beamtete Redner waren. Wir erfahren, daß es Sache dieser Mystenvereine war, im Gottesdienste Predigten, zumal auch zu Werbezwecken, zu halten; es kommen auch Frauen vor, die in den Versammlungen der (Demeter-) Mysten zu „reden" hatten (S. 399). Die Predigt nun hieß *θεολογία* (S. 268, 349) [1]. Da es sich um feste Institutionen bei den *θεολόγοι* handelt, nicht um zufällige Begabung, so gab es auch Anleitung zur *θεολογία*. Nicht nachweisbar, wohl aber sehr wahrscheinlich, ja fast notwendig gab es *διδάσκαλοι* der *θεολογία*. An letzterem Ausdruck ist hier das Charakteristische, daß die Fähigkeit des Redens über Gott, also der Grundsinn von *λέγειν, λόγος*, heraustritt [2]. Poland meint, es sei gewiß nicht

1) Wer dächte hier nicht an das Verlangen des Paulus, daß die *γυναῖκες* schweigen sollten *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*, bei den „Versammlungen", 1. Kor. 14, 34. Als „Kuriosum" notiert Harnack Dogmengesch. I [4], S. 526 Anm., daß auf einer mazedonischen Inschrift „der Frauenname ‚Theologa' nachgewiesen ist". Leider sagt er nicht, wo diese Inschrift publiziert worden. Vermutlich handelt es sich nicht um einen Namen, sondern um eine Kultpredigerin von Beruf. (Ist die Inschrift eine christliche und etwa aus dem 4./5. Jahrh., so dürfte es eine besonders begnadete Nonne sein; siehe nachher.)

2) Merkwürdig, daß Bousset sich alle diese Dinge hat entgehen lassen, d. h. sie nicht ausnützt (bekannt ist er mit ihnen), auch in dem Werke über den „Schulbetrieb" in Alexandria usw. — Der Titel „Katechetenschule" ist eigenartig. War das eben keine „Theologenschule"? Im N. T. treffen wir den Ausdruck *διδάσκαλος* ja zweifellos auch als eine (charismatische) Berufsbezeichnung. AG. 13, 1 erscheint Paulus als „Prophet und Lehrer" in Antiochia, neben Barnabas u. a. Wieder tritt *διδάσκαλος* mit (nach) *προφήτης* auf: 1. Kor. 12, 28, vgl. auch Eph. 4, 11 (hier die „Evangelisten" dazwischen; dagegen anscheinend synonym mit „*ποιμένες*"). Waren die christlichen *ἐκκλησίαι* für ihre *διδάσκαλοι* nicht an den Mysterien, sondern den Synagogen orientiert? Und ist das Ganze, daß der Titel *θεολόγοι* fehlt, nicht eine Warnung, die Bedeutung des Einflusses der Mysterien nicht zu überschätzen? Will man einwenden, Antiochia liege nicht in Kleinasien, der Winkel dort (auch Tarsus, siehe Böhlig) habe „andere" Mysterien gehabt? In der Tat möglich, daß die „Theologen" rein hellenistisch waren. Es hat zum Teil Wanderlehrer gegeben, und die mögen oft eigensinnig und eigenwillig genug gewesen sein. Die „Schule" zu Alexandria hat demgegenüber deutlich auf feste Tradition gehalten. Aber sie mag noch in „vorbischöflicher" Zeit gegründet worden sein. So nahmen die Pantänus, Clemens, Origenes noch stark eigene Autorität in Anspruch. „Unkirchlich" wollten sie freilich in keiner Weise sein. Bei Irenäus trifft man anscheinend auf Zusammenhänge zwischen den *διδάσκαλοι* und „*πρεσβύτεροι*". Von gegebener Zeit ab sind *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* scharf auseinandergetreten, anderer-

erst in der Kaiserzeit dahin gekommen, daß diese kultische Theologie gepflegt worden. Die Kulte der Kaiserzeit trugen Renaissancecharakter. Mit Bezug auf den Beruf der Theologen, die Gottheit in Gesängen, Hymnen zu preisen, darf man sich wohl in der Tat dessen erinnern, daß die „παλαιοὶ θεολόγοι" Poeten waren. Und daß die θεολογία zu den Feiern der „Mysterien" eine spezifische Bezeichnung seit Alters gehabt, erscheint wie das lösende Wort für allerhand Schwierigkeiten in der Geschichte der kaum je beanstandeten Bedeutung derselben. Ob nicht anderseits das „Predigen" nicht doch etwas Neues in der Kaiserzeit war?

Das Buch von Reitzenstein S. 133 ff. führt zu einem Sonderstrang des christlichen Lebens, dem mönchischen. Aus der Schrift des Diadochos von Photike (in Epirus; Mitte des 5. Jahrhunderts) *Κεφάλαια γνωστικά* (die erst seit 1912 wieder bekannt ist) erhellt, daß in damaligen Mönchskreisen (wie Reitzenstein nicht zweifelt, aber schon lange vorher) die θεολογία als die höchste Form oder Wirkung der γνῶσις erscheint. Die Gnosis selbst ist schon, als eigentliche geistige (aber reale) Gottesschau (Ekstase), die höchste Gabe des Pneuma, sie schafft unmittelbaren Zusammenhang mit Gott und verwandelt (innerlich) den ganzen Menschen, „vergottet" ihn (das sind ja alles Vorstellungen, die mindestens im 2. Jahrhundert, nicht nur im Gnostizismus, sondern auch in der Kirche gelten, nur daß die wirkliche ὄψις τοῦ θεοῦ nach kirchlicher Lehre dem „Jenseits", dem Leben nach dem Tode, vorbehalten, auf Erden höchstens Bevorzugten gewährt ist). Aber Diadochos kennt noch eine Übersteigerung der Gnade der γνῶσις. Das ist die θεολογία. Nämlich diejenige Wirkung Gottes oder des Pneuma auf den γνωστικός (den Mönch), daß er getrieben und befähigt wird zu „sagen", in Form von Gottespreis kundzugeben, wie süß es ist Gott zu schauen, und was alles in Gott zu schauen ist, also die Herrlichkeit, die δόξα τοῦ θεοῦ zu verkünden. Eine Vorstufe noch ist der bloße πνευματικὸς λόγος, der die νοερὰ αἴσθησις nicht überschreitet und ein φιλοσοφεῖν τὰ τοῦ θεοῦ darstellt. Auch er wird von Gott beschenkt. Aber das letzte χάρισμα ist das der θεολογία, welches Diadochos definiert als die Gabe, τὸν πλοῦτον „εὐαγγελίζεσθαι"

---

seits wird im Abendland der episcopus der „doctor"; deutet das dort auf eine Entwicklung der ἐπίσκοποι (ποιμένες?) aus den διδάσκαλοι? Doch ich möchte nur markieren, daß die Frage nach dem „Schulbetrieb" (auch den „Schulbüchern") noch sehr der weiteren Bearbeitung bedarf. — Wenn die Idee, daß es in den kleinasiatischen Kulten auch „Lehrer" der θεολογία gegeben habe, sich nicht bewähren sollte, liegt der Gedanke nicht fern, daß in den christlichen Gemeinden vielmehr der προφήτης dem θεολόγος entsprach. Ganz ursprünglich standen ja θεολόγοι καὶ μάντιες zusammen; vgl. oben S. 165 Anm. (unter 4., Philolaos). In Ägypten und vielleicht auch anderwärts (Rhodos!) waren die „Propheten" eine Priesterstufe (Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 62 ff.).

τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Da redet Gott selbst im Gnostiker. Die „Theologie" gibt die Freiheit von allen irdischen Gedanken, sie nährt den Geist im Glanze unaussprechlichen Lichts, und befähigt die Seele die δυναστεῖαι (die βασιλεία) τοῦ θεοῦ zu „besingen". Man sieht, in den Mönchen leben die alten hellenistischen θεολόγοι fort[1]). „Beiläufig" bemerkt Reitzenstein, S. 137, was ich nicht übergehen möchte, daß bei Diadochos auch schon eine andere, „mehr kirchliche", Auffassung durchbricht, welche unter θεολογία, „die ja hauptsächlich schon dem Klerus gehört, nicht mehr die pneumatische Rede, sondern die Predigt schlechthin und das Reden von Gott versteht". Man sieht in christlicher Anwendung den altgriechischen Gedanken der Theologie sich fortsetzen. Eigentlich ist die θεολογία eine Kunst, in höchster Form Poesie, Hymnodie, Psalmpreis der Gottheit, in geringerer immer noch die feierliche Rede von Gott[2]).

---

1) Ohne imstande zu sein, aus der Mönchsliteratur meinerseits weitere Ergänzungen zu Reitzensteins Mitteilungen beizubringen, verweise ich hier nur auf Nr. 120 des „Mönchsspiegels" des Evagrios Pontikos (*Πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίοις ἢ συνοδίαις μοναχούς*, in der Urschrift erstmals herausgegeben von H. Greßmann, 1913, T. u. U. von A. Harnack, 3. Reihe, 9. Bd., 4. Heft). Dieses Sticheron lautet: *στῆθος κυρίου γνῶσις θεοῦ, ὁ δ' ἀναπεσὼν ἐπ' αὐτὸ θεολόγος ἔσται.* Auch für Evagrius gibt es eine Überhöhung aller bloßen *λόγοι τῶν αἰώνων*, nämlich die *θεωρία* (das Schauen) der *τριάς* (vgl. Nr. 110): Diese „Gnosis" ist die Theologie. Unwillkürlich fällt einem bei Nr. 120 Johannes (Ev. 13, 25; 21, 20) ein und daß er „der θεολόγος" hieß, Evagrius scheint doch an ihn zu denken. Sollte die sonderbare Notiz des Polykrates von Ephesus (Euseb H. E. III, 31), daß er *ἐγενήθη „ἱερεὺς', τὸ πέταλον πεφωρηκὼς καὶ μάρτυς καὶ „διδάσκαλος"*, nicht mitheranzuziehen sein? Johannes in Ephesus (nicht etwa *ἐπίσκοπος*, aber) eine Art von *μυστάρχης* (*προφήτης*?) siehe S. 201 und „zugleich" *διδάσκαλος*, deshalb *ὁ θεολόγος*? — Aus Eusebius' Kirchengeschichte (ed. Schwartz) (Ps. 33, 9) notiere ich noch folgende Stellen: I, 2, 5 (S. 12): *προφητῶν ἄλλος ὧδέ πως „ἐν ὕμνοις" θεολογῶν*, X, 3, 3 (S. 860): *ψυχὴ τῶν πάντων μία ... καὶ εἷς ἐξ ἁπάντων „θεολογίας ὕμνος"*, X, 4, 70 (S. 882): *ἐν ᾗ* (nämlich im himmlischen Jerusalem) *μυριάδες ἀγγέλων ... ἀρρήτοις καὶ ἀνεπιλογίστοις ἡμῖν „θεολογίαις" τὸν σφῶν ποιητὴν... γεραίρουσιν.* Überall ist *θεολογία* Sache von *ὕμνοι* und zwar eigentlich himmlischen, wie Menschen sie nicht selbst ersinnen, ja „nicht aussprechen" können. — Merkwürdig, daß die alte Kirche, wenn denn der Titel *θεολογία, θεολόγος* schon vergabt war, für ihre Wissenschaft nicht den Namen „*θεοσοφία*" geprägt hat, er lag als Gegenstück oder „christliche" Spezifizierung von *φιλοσοφία* doch nahe genug.

2) Oder aber die altchristlichen *προφῆται* sind in den *θεολόγοι* nochmal

In der wissenschaftlichen Sprache entwickelt sich, was bei Clemens von Alexandria sich anbahnt (vgl. S. 199 f., bes. d. Anm.), die Bezeichnung der „metaphysischen" Spekulation über Gott, speziell die τριάς, als „Theologie". So deutlich seit Athanasius und den Kappadoziern (Gregor von Nazianz, s. seine berühmten fünf λόγοι θεολογικοί, Or. 27—31: ob er davon den Beinamen ὁ θεολόγος bekommen hat? Also doch als Prediger!). Ich habe dem hier nicht nachzugehen. (Gute Nachweise in dem Art. „Theologie" von Schanz, Kath. Kirchenlexikon, Bd. 11.) Von der „θεολογία" unterschied man die Lehre von der „οἰκονομία" τοῦ θεοῦ. So schon Clemens. Hernach s. etwa Eusebius, Demonstr. evang. 9, 1 (titelmäßig vielleicht zuerst Theodoret). Es ist erst das spätere Mittelalter, das die gesamte kirchliche Wissenschaft Theologie zu nennen begonnen hat.

---

wiedererstanden! Es ist ja nicht verwunderlich, daß eine spätere Zeit (nach dem Montanismus) von „Propheten" nicht mehr hören mochte. Auf der einen Seite traten die Männer des A. T.s wieder spezifisch unter diesen Titel, auf der andern galt die Zeit neuer „Offenbarungen" (wohl zu unterscheiden von den bloßen Visionen und Auditionen, gar den mystischen „Schauungen", der γνῶσις) mit der Fixierung des Kanons der apostolischen γραφαί für abgeschlossen. Was Diadochos als θεολογία bezeichnet und über die γνῶσις hinausrückt, ist aber kaum anders vorzustellen als mit anderem Namen doch eben wieder προφητεία. Zumal da der θεολόγος ja verkünden „kann" und soll, was er erlebt! Der von Holl wieder entdeckte „neue Theologe", der Paphlagonier Symeon („ὁ νεὸς θεολόγος", 10/11. Jahrh.), Mönch im Studion- und Mamaskloster zu Konstantinopel, hat auch die Art mehr eines Propheten als „bloßen" Gnostikers. (K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum, 1898. Schade daß H. den Diadochos nicht kennengelernt. Das Wiederaufleben oder Nochfortbestehen des „mönchischen" Theologenbegriffs ist sehr interessant.)

Die Idee des Protestantismus bei Tillich [1]).

Von Studiendirektor Lic. Dr. Martin Doerne
in Lückendorf (Lausitz).

1. Zehn Jahre nach dem ersten Erscheinen seines Vortrages „Über die Idee einer Theologie der Kultur" hat Tillich uns das Buch gegeben, in dem das dort entworfene Programm konkrete Gestalt gewonnen hat. „Religiöse Verwirklichung": hinter dem Namen des Buches steht ein Verständnis der Religion, das diese — mit Tillichs eigener Formel zu reden — als kritisches und gestaltendes Prinzip für alle Kulturwirklichkeit begreift und von hier aus die universale Kultursynthese anstrebt, die dem Denken und der Wirklichkeit unserer Epoche verloren gegangen ist. Durch seine Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart" 1926 hat T. einen weiten Kreis auf dieses sein Religionsverständnis zu hören gezwungen. Die Schrift wird, ebenso wie seine „Religionsphilosophie" (in M. Dessoirs Lehrbuch der Philosophie, 1926), der Wirkung des vorliegenden Buches weithin den Boden bereitet haben. Alle die Menschen und Gruppen, die von dem Ernst der gegenwärtigen Lage geschichtlich bewegt sind, müssen sich durch dieses Buch unmittelbar angesprochen wissen und können die Aufgabe der Auseinandersetzung mit T.s Gedanken nicht als eine nur theoretische Auseinandersetzung in Angriff nehmen, die von dem sicheren Grunde eigener Standpunkte, Weltanschauungen, Theologien aus zureichend zu leisten wäre. Sie hüten sich vor allzu schneller Zwischenrede und wissen, daß sie für längere Zeit mit dem ersten Erfordernis echter Auseinandersetzung, mit dem Hören, hier nicht zu Ende kommen. Solche Bereitschaft des Hörens auf T.s

1) Paul Tillich, Religiöse Verwirklichung. Berlin, Furcheverlag. — Vgl. H. 1, S. 75.

Wort ist vor allem von unserer evangelischen Theologie gefordert, die freilich in diesem Buche ihre heutigen Positionen und Methoden aufs ernstlichste in Frage gestellt sieht, die jedoch diese Infragestellung gewiß nicht durch einige antikritische Randbemerkungen „überwinden" kann. T.s wirkliche Leser auch unter den Theologen aller Richtungen können sich dem Eindruck nicht entziehen, daß für die innere Zukunft der evangelischen Kirche einiges darauf ankommt, ob seine Kritik des gegenwärtigen kirchlichen Protestantismus unter uns gehört wird.

In allen ihren Ausführungen weist „Religiöse Verwirklichung" zurück auf T.s Religionsphilosophie und auf seine philosophische Gesamtanschauung. Es ist die besondere Aufgabe des ersten Teiles, der die Aufsätze „Die protestantische Verkündigung und der Mensch der Gegenwart", „Protestantische Gestaltung", „Über gläubigen Realismus" umfaßt, diese systematischen Voraussetzungen für religiöse Verwirklichung auf dem Boden der Gegenwart darzulegen. Neben den religionsphilosophischen Grundbegriffen bietet dieser erste Teil als besonders bedeutsame Gabe die Entwicklung von T.s Erkenntnislehre, vor allem in dem Vortrag „Gläubiger Realismus". In engster Verbindung mit der hier beschriebenen Erkenntnishaltung, die das Merkmal der „Gegenwärtigkeit", im Sinne des von T. früher geprägten Kairos-Begriffes, zum entscheidenden Merkmal fruchtbarer Wirklichkeitserkenntnis macht, steht sogleich als dominierender Gesichtspunkt aller Analysen und Forderungen der religionsphilosophische Normbegriff des Protestantismus. T. hat geschwankt, ob er sein Buch „Protestantische Verwirklichung" nennen solle (23); der Name wäre für dieses Werk ebenso sinnvoll gewesen wie der Titel des gleichzeitig von ihm herausgegebenen Sammelwerkes „Protestantismus als Kritik und Gestaltung" (Darmstadt 1929, O. Reichl Verlag, Zweites Buch des Kairoskreises) für die dort verfolgte, unserem Buche gleichlaufende Absicht sinnvoll ist. In T.s Begriff des Protestantismus münden alle die Motive und Antriebe zusammen, aus denen die Ideen seiner „religiösen Verwirklichung" gestaltet sind.

Die Entfaltung des Programms, das die Vorträge und Aufsätze

des ersten Teiles auf dieser systematischen Grundlage in großen Linien zeichnen, geschieht in den beiden nachfolgenden Teilen seines Werkes. T. überschreibt sie: Innerreligiöse und Außerreligiöse Verwirklichung. Der zweite Teil (innerreligiöse Sphäre) gibt Beiträge zur eigentlich theologischen Arbeit: Das religiöse Symbol, Christologie und Geschichtsdeutung, Eschatologie und Geschichte, Natur und Sakrament. In die außerreligiöse Sphäre, in die Gebiete der Ethik, der Gesellschaftsfragen und der Politik, greift dann der dritte Teil hinüber mit seinen Vorträgen: Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, Klassenkampf und religiöser Sozialismus, Der Staat als Erwartung und Forderung. „Historische Parallelen" bieten die beiden letzten Vorträge: Der Staatsbegriff in Augustins De civitate Dei, Lessing und die Idee einer Erziehung des Menschengeschlechtes. Von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Absichten T.s ist das reiche Material der Anmerkungen, in denen T. sich mit allerlei Zeitgenossen und Gegnern zwanglos auseinandersetzt, sowie die Beilage: Zum Problem der evangelischen Sozialethik (Auseinandersetzung mit W. Loew).

T. sagt in der Einführung (9) mit Recht, das vorliegende Buch, obgleich Zusammenschluß von Vorträgen und Aufsätzen, die zu verschiedenen Zeiten und zu verschiedensten Anlässen konzipiert wurden, sei nicht eine Sammlung, sondern eine Einheit. Als Einheit wird es auch auf die Leser wirken. Es ist der großangelegte Versuch, und zwar der einzige dieser Art, aus der Religion, von der Idee des Unbedingten her, von dem alles Seiende bedrohenden und tragenden „Jenseits des Seins" aus, eine konkrete Deutung, Kritik und Gestaltung der gegenwärtigen Gesamtwirklichkeit zu erreichen, nicht in Form eines Systems, sondern beispielhaft verwirklicht an einer Reihe von zentralen Fragen, auf die die heutige Lage zwingend hinweist. Diese Verwirklichung geschieht in einem Denken, das sich, in bewußtem Gegensatz gegen die, unsere Zeit im Wechselspiel beherrschenden Kräfte der „gegenständlichen" und der „herrschaftlichen" Erkenntnishaltung, als historischer und gläubiger Realismus beschreibt. Es hat seine Wahrheit in seiner Gegenwärtigkeit, d. h. in seiner Bezogenheit auf den richtenden und begnadenden Einbruch des Unbedingten in das geschichtliche

Hier und Jetzt, und es kennt keine Wahrheit als diese, die in der Spannung von Gegenwärtigkeit und Unbedingtheit [1]) ergriffen wird. Die Sachlichkeit und Gewalt, mit der dieses Denken nicht nur in die theologische, sondern in die gesamtkulturelle Gegenwartsproblematik hineingreift, die Freiheit und Unerbittlichkeit, mit der es tiefgewurzelte Denkgewohnheiten der abendländisch-neuzeitlichen Kulturmenschheit in Frage stellt und zu unmittelbarer Wesenserkenntnis, über die „schulmäßig erstarrten Probleme (19)" hinaus, zurückstrebt, gibt dem Buche einen Platz unter den entscheidenden und epochemachenden Arbeiten unserer Tage. T.s Gesamtwerk ist durch dieses bisher wohl aktuellste unter seinen Büchern nunmehr in den Mittelpunkt des gegenwärtigen Interesses gerückt; in der Verarbeitung und Durchdenkung seiner Positionen werden Theologie und Philosophie sich so nahe berühren, wie es sonst heute selten geschieht.

Theologischer Bemühung um T. bieten sich zwei Hauptwege. Einerseits Analyse und kritische Interpretation seiner Religionsphilosophie, — eine Aufgabe, zu der bisher nur bescheidene Beiträge geleistet worden sind, zum anderen Untersuchung seiner Idee des Protestantismus und seiner Kritik an dem empirischen Befunde der heutigen protestantisch-kirchlichen Welt. Beide Wege werden weithin parallel gehen. Gegenüber dem vorliegenden Werke dürfte der zweite Weg der näherliegende sein; wir dürfen vermuten, daß gerade auf diesem Wege am ehesten ein Urteil über die konkret-praktische Bedeutung von T.s Ideen für Gegenwart und Zukunft der evangelischen Kirche gefunden werden wird. In den folgenden Zeilen soll jedoch hauptsächlich nur versucht werden, T.s eigene Idee des Protestantismus aus den Äußerungen dieses Buches zu erheben und zu verstehen. Verstehen und Stellungnahme stehen auch hier in einem unauflöslichen Wesenszusammenhang. Aber es bleibt der Unterschied der Intentionen. Und in diesem Sinne möchten wir sagen, daß T.s Philosophie des Protestantismus erst verstanden werden soll, ehe zu ihr Stellung genommen wird.

1) Vgl. dazu Tillichs Frankfurter Antrittsvorlesung: Philosophie und Schicksal, Kantstudien 1929, S. 300 ff.

2. T. steht zum Protestantismus nicht in der Haltung des geistesgeschichtlichen Betrachters; er beschreibt sein Wesen nicht als eine unter verschiedenen möglichen individuellen Ausprägungen des Wesens des „Christentums" oder der „Religion". Sondern Protestantismus ist ihm nichts Geringeres als die konkret-systematische Basis seines religiösen und philosophischen Denkens überhaupt. Wenn hier das zweideutige, von T. trotz dem Titel des Buches fast durchgängig vermiedene Wort Religion überhaupt einen Platz haben darf, so ist Protestantismus diejenige Religion, diejenige Art der Erfassung des Unbedingten, die für die Lage der Gegenwart allein in Betracht kommt. Alle Typologie und Relativität, wie sie dem heutigen Begriff der Konfession anhaftet, ist hier aufgehoben: Protestantismus ist aus Konfession zur Religion geworden. — Allerdings kennt auch T. ein begrifflich faßbares Gegenüber von „protestantisch" und „katholisch" auf dem gemeinsamen Boden des „Christentums". Aber dieses Gegenüber ist ihm nicht ein Nebeneinander im Sinne der Gleichzeitigkeit und der abstrakten Gleichberechtigung. Die katholische Kirche, mag sie, empirisch gesehen, auch noch große Macht haben und auf die substanzarm gewordene Menschheit der Moderne (28) durch ihre substanzgesättigte Tradition starke Wirkung ausüben, ist doch nicht eine Größe, der für unsere Lage noch „Gegenwärtigkeit" im Sinne von T.s kritischem Begriff der Gegenwart zukommt.

Damit ist dann auch wieder, anders als in dem Verständnis des Protestantismus bei der dialektischen Theologie, der Protestantismus in nahe Verbindung gebracht mit den geistigen Mächten der Neuzeit; es hat Sinn, die Begriffe Protestantismus und Autonomie zusammenzubinden. Die katholische Periode der Geistesgeschichte, die Periode der unbedrohten Sakramentalität, die Sphäre der „an sich heiligen" Orte und Dinge, ist durch die protestantische Kritik grundsätzlich überwunden. Diese protestantische Kritik, zunächst erscheinend in der theologischen Arbeit der Reformation, ist dann — in legitimer Fortsetzung des reformatorischen Ansatzes — konkret geworden in dem Aufkommen einer neuen Profanität: indem der Humanismus der Neuzeit seinen Protest erhebt gegen die Dämonie der an sich heiligen Sphäre, ebenso wie in unseren Tagen der Sozialis-

mus mit seinem Protest gegen die dämonische Wirklichkeit des Kapitalismus, ist er ein genuin protestantisches Werk. Diese Kritik, das opus proprium des Protestantismus, ist zunächst rationale Kritik. Aber hinter dieser rationalen Kritik steht, freilich nicht überall in gleichem Maße wirksam, das religiöse Motiv der prophetischen Kritik [1]). Protestantismus, so könnte man sagen, ist diejenige Gestalt der Religion, in der das Motiv der Kritik des Seienden vom Jenseits des Seins her, des Protestes gegen religiöse Sicherung und gegen Flucht in eine sakramentale Dingwelt beherrschend im Mittelpunkt steht. Indem nun aber dieser religiöse Wesensgrund des protestantischen Protestes geschaut wird, zeigt sich auch, daß Kritik und Protest, daß die Verkündigung der menschlichen „Grenzsituation" im Protestantismus ein Positives zur Voraussetzung hat, ein Getragensein des Seienden durch das Jenseits des Seins, eine Gegenwart des Heiligen, eine „Gestalt der Gnade". Und vermöge dieser tiefsten Voraussetzung, die das eigentlich „Christliche" des Protestantismus ausmacht, gibt es dann nicht nur protestantische Kritik, sondern auch protestantische Gestaltung: Aufweis und Herausstellung der Wirklichkeit, in der das Seiende auf die Unbedingtheit gerichtet und in ihr geborgen ist, Bemühung um eine „theonome" Idee der Kultur.

So erscheint dann in diesem Begriff des Protestantismus das eigentliche und wahre „Wesen der Religion", jene Einheit von Negation und Position, Bedrohtheit und Getragenheit, Gericht und Gnade, Krisis und Gestaltung, die sich im Lichte des Einbruchs der Transzendenz, d. h. im „Glauben", als Signatur der menschlichen Lage überhaupt ergibt. Protestantische Theologie und Seinsdeutung spiegelt in der Betrachtung der Weltwirklichkeit auf allen ihren Gebieten diese innere Dialektik des religiösen Prinzips konkret wieder. — So universale Fassung der protestantischen Idee schließt die Überzeugung ein, daß der Wesensbegriff des Protestantismus nicht erschöpfend und ausschließlich bestimmt ist durch seine geschichtlichen Erscheinungsformen, weder durch die „evangelische Kirche" von heute noch auch durch die Refor-

1) Vgl. hierzu P. Tillich, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in dem genannten Sammelwerk, S. 3—37.

mation. Es kommt T. geradezu entscheidend darauf an, daß es für den Protestantismus wesensmäßig keine „klassische" Zeit geben könne (277, A. 10) und daß also eine Repristination reformatorischer Theologie und Predigt keineswegs aus dem Wesen des Protestantismus gefordert sein könne. Das gilt auch für den Grundbegriff der Reformation, für die Rechtfertigungslehre. Die Formen und Formeln dieser Lehre, in der damals allerdings das protestantische Prinzip seinen gültigen Ausdruck fand, gehören der Vergangenheit an, sie werden heute weder vom Proletariat noch von den Menschen der Gegenwart sonst verstanden, und die Konservierung jener Formeln mit dem Anspruch auf Gegenwartsmächtigkeit ist einfach Wiederherstellung des „Gesetzes" (275 A. 21). Protestantische Wirklichkeit steht nicht in dem theologischen System und dem Traditionsschema der protestantischen Kirchen, sondern geht mitten durch sie hindurch und weit über sie hinaus. Darin eben wird ja die protestantische Kritik, im Unterschiede zu aller nur dialektischen Selbstkritik der Theologie, konkret-prophetische Kritik, daß sie, im Überschreiten der innerreligiösen Sphäre, eine außerkirchliche, ja widerkirchliche Profanität aus sich heraus setzt (52 f.). Freilich kann diese Profanität sich nun auch ihrerseits gegen die Transzendenz abschließen; in dem Maße, als sie das tut, verfällt sie der Seinsentleerung, verfällt sie anstelle der bekämpften (religiösen) „Dämonie von oben her" der nicht weniger argen „Dämonie von unten her", und unterliegt nun ihrerseits der protestantischen Kritik. Aber das ist nicht der notwendige Sinn der Profanität. Ihrem Ursprung und tiefsten Sinne nach ist sie vielmehr, auch in ihrem Kampf gegen die „Religion", „evangelische Profanität", und ist in ihr wirksam die „verhüllte Gestalt der Gnade". Protestantische Seinsdeutung und Gestaltung in T.s Sinn ist, in bewußtem Hinausgehen über die evangelisch-kirchliche Sphäre und Tradition, auf diese Profanität gerichtet und sucht sie in jener lebendigen Spannung von Unbedingtheit und Gegenwärtigkeit religiös zu deuten und zu gestalten. Nur vom Protestantismus her ist die Kluft zwischen katholischer Heteronomie und in sich ruhender Profanität zu überbrücken. In ihm allein ruht die Hoffnung auf Wiedergewinnung einer gehalterfüllten, einer theonom gerichteten Kulturanlage.

3. Der normativ-kritische Charakter dieser Idee des Protestantismus enthüllt sich nun aufs deutlichste in der scharfen und grundsätzlichen Kritik, die T. von ihren Voraussetzungen her an der empirischen Kirche des Protestantismus übt. Die Konzeption der evangelischen Kirche als der Kirche unter dem Kreuz (vgl. 35), d. h. der Kirche, die von ihrem ewigen Ursprung her ihre jeweilige Gestalt aufs neue richten und korrigieren läßt, ist freilich nicht erst T.s Werk, sondern sie liegt von vornherein in dem reformatorischen Ausgangspunkt ihres Werdens gesetzt. Gerade die Geschichte ihrer Theologie, und nicht erst ihrer neuesten Theologie, gibt dafür Zeugnis. Aber während diese protestantische Selbstkritik sonst ihr Prinzip in ihrem geschichtlichen Ursprung, in der Reformation findet und den Vollzug der Idee der „fortgehenden Reformation" eben in ihrer Rückbesinnung auf jene zu leisten glaubt, setzt T. einen sehr tiefen Unterschied zwischen Reformation und protestantischem Prinzip. Hier zeigt sich wieder eine partielle Berührung seiner Gedanken mit dem älteren „Liberalismus", eine Berührung, die freilich an T.s Transzendenzidee ihre Grenze hat.

Nicht erst die altprotestantische Orthodoxie, sondern schon die reformatorische Theologie selbst wird durch T.s Kritik getroffen, wenn er sagt, das „größte Vergessen" der evangelischen Kirche sei dieses gewesen, „daß sie meinte, mit ihrer Verkündigung zur unerschütterlichen Besitzerin der Wahrheit geworden zu sein. Sie hatte nicht verstanden, daß in der Grenzsituation stehen nicht nur heißt in der Ungerechtigkeit stehen, sondern auch in der Wahrheitslosigkeit stehen" (35). Für diese Fehlentwicklung ist nach T. vor allem die Identifikation der Bibel mit dem Worte Gottes charakteristisch. Durch sie entzieht sich die Kirche an einem entscheidenden Punkte der „unbedingten Bedrohtheit", von der ursprünglich die reformatorische Rechtfertigungslehre zeugt. Es entsteht der „Sakramentalismus des Wortes", der eine Analogie zu dem katholischen Sakramentalismus darstellt und der, mit der Forderung der Annahme der kirchlichen Lehre als Gottes Wort, in neue Gesetzlichkeit, in einen „intellektuellen Ritualismus" (wie T. es früher formuliert hat) zurücklenkt. Gleichzeitig aber läßt dieser Sakramentalismus des Wortes, der die prophetische Kritik der Rechtfertigungslehre nur innerhalb der Grenzen

der Theologie zur Geltung bringt, die Kultur unbetroffen; korrelativ zu der Vergesetzlichung der „Gestalt der Gnade" in den Schranken der „reinen Lehre" steht die Auslieferung der außerreligiösen Sphäre an die Autonomie, an die Gnadenlosigkeit. In abstrakter Fassung des Transzendenzprinzips verzichtet die protestantische Kirche auf theonome Gestaltung der Kultur und gibt sich damit selbst fortschreitend dem Schicksal der Wirkungslosigkeit und der inneren Entleerung preis. So entsteht nicht nur, als ohnehin protestantisch notwendige Selbstkorrektur der Kirche, die „evangelische Profanität", sondern ein mehr und mehr sich in sich selbst verkrampfender Humanismus, und mit ihm die Voraussetzungen für die gegenwärtige Lage der bürgerlichen Gesellschaft, für die radikale „Entmächtigung" der Dinge, für das hochgeformte, der Gnade nicht mehr geöffnete humanistische Persönlichkeitsideal und für die ihm dialektisch entsprechende „Massentatsache" (183 f.), für die Herrschaft des Kapitalismus, für die in der Situation des Proletariats aufgebrochene radikale Krisis der Menschlichkeit.

Die systematischen Hauptlinien dieser Kritik treten aufs schärfste heraus in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, die das ganze Buch durchzieht und die namentlich in den Anmerkungen (sowie in der Debatte mit W. Loew über die evangelische Sozialethik) mit größter Energie geführt wird. Theologische Diskussion mit T. wird gerade in dieser Kritik der Dialektiker die treibenden Motive des ganzen Werkes am deutlichsten bloßgelegt finden. — T. hat ursprünglich in sehr nahem Kontakt mit der Theologie K. Barths und seines Kreises gestanden. Sein Verständnis des Unbedingten als der radikalen Krisis des Seienden und die Grundpositionen der dialektischen Theologie zeigen unverkennbar gleichen Ursprung. Um so stärker sah sich T. von Barth und seinen Freunden abzurücken genötigt, als diese ihre Gedanken in einer neuen „Theologie des Wortes" konsolidierten, und als Barth in seiner Dogmatik I dann zu jenem „Supranaturalismus" zurückkehrte, in dessen Erneuerung T. „ein geradezu verhängnisvolles Ereignis in der neueren protestantischen Theologie" (20) sieht. Der entscheidende Mangel dieser Theologie ist für T. dieser, daß hier mit der unbedingten Bedrohtheit der Dinge aus dem Jenseits nicht

zugleich auch ihr unbedingtes Getragensein vom Unbedingten her gesehen wird, daß der Blick nicht den Dingen zugewendet, sondern von den Dingen weggewendet (129, 291) werde, um das Unbedingte zu schauen. Die dialektische Theologie weiß nicht von der „Gestalt der Gnade", die sie doch selbst ihrerseits voraussetzen muß, um sinnvoll von Gnade, heiligem Geist, Glauben reden zu können. So läßt diese neue „Theologie des Wortes" die Seinswirklichkeit, wie schon der alte Protestantismus, wieder der Entleerung und Entgöttlichung verfallen, beugt sich, darin nicht besser als die positivistische Theologie des späteren 19. Jahrhunderts, der Herrschaft des technischen Realitätsbegriffes und setzt neben diese entgottete Realität beziehungslos die „radikale Glaubenstranszendenz" (81, 283). Und so bleibt dann in ihrer Anschauung die religiöse Erkenntnis ein „isolierter Block" (123) innerhalb der Gesamtwirklichkeit. Die dialektische Theologie verfestigt, inmitten einer Lage, die gebieterisch nach einer „Theologie des Seins und der Gestaltung" drängt (21), die Selbstisolierung und Erstarrung des kirchlichen Protestantismus. Sie, die einst in ihrem Anfang den Protestantismus „gerettet" hat (44), droht ihm jetzt zum Verhängnis zu werden und dem Dualismus zwischen orthodoxer Kirchlichkeit hier und religiöser Entleerung der gesellschaftlichen Wirklichkeit dort (254) Vorschub zu leisten, in dem unser Geschlecht zerrieben zu werden Gefahr läuft.

Diese Kritik scheint schließlich in den Gedanken auszumünden, daß die protestantische Kirche der letzten Jahrhunderte überhaupt entscheidende Mitverantwortung für die Krisis und Irrung der modernen Lage trage. T. sucht zu zeigen — am schärfsten wohl in einigen Bemerkungen seines Einleitungsaufsatzes zu dem Sammelwerk „Protestantismus als Gestaltung und Kritik" S. 14, vgl. S. 10 —, daß jener abstrakte Kritizismus z. B. Kants, mit dem jetzt Brunner u. a. die prophetische Kritik des Protestantismus wieder illegitim verquickt haben, daß jene „neuprotestantische" abstrakte Kritik des Seienden vom Unbedingten her die Wirklichkeit in ihrem Sosein nur bestätige. „Wenn alles kritisiert ist, so ist im Grunde nichts kritisiert, und den Vorteil hat das Bestehende, das unangetastet bleibt." In diesem Lichte gesehen, ist dann die Transzendenzhaltung der evangelischen Kirche gegenüber Welt und Kultur „heimliche Ent-

scheidung für die bürgerliche Gesellschaft", für die Gestaltlosigkeit und Gnadenlosigkeit des modernen Lebens. Die hier wider Wissen und Wollen geschehende Flucht in die Unbedrohtheit des Endlichen ist schließlich nur ein neues Seitenstück zu der irgendwie katholischen Selbstsicherheit des älteren evangelischen Kirchentums, die heute gerade in dem neuen Aktivismus kirchlicher Machtpolitik, traditionalistischer Kultreformbestrebungen, evangelischer Schulmonopolisierung wieder hervortritt (44, 275, A. 18; 276, A. 4; 304, A. 11). T. ist gegenüber diesen Erscheinungen, ebenso wie angesichts der heutigen protestantischen Verkündigung und angesichts der Verständnislosigkeit der kirchlichen Führung für die Dämonie des Klassenkampfes und die Unmöglichkeit glaubwürdiger Predigt in dieser objektiv gottlosen Situation in ernster Sorge, daß diese Kirche den Kairos, die vom Unbedingten her geforderte gegenwärtige Entscheidung verfehle; und er sieht vor allem vom religiösen Sozialismus her der Kirche die Schicksalsfrage gestellt, „ob sie sich weiterhin der Aufgabe entziehen will, mit prophetischer Kraft der sozialen Dämonie unserer Zeit entgegenzutreten oder ob sie wie bisher sich einerseits der Opfer dieses Systems annehmen, andererseits unter dem Schein religiöser Neutralität das System als solches stützen will" (211).

4. Auf diesem Hintergrunde erschließt sich nun der konkret-gegenwärtige Sinn des Rufes nach Verwirklichung. Freilich, der Durchschnittstypus des heutigen kirchlichen Aktivismus darf für seine Bestrebungen diese Parole der „Verwirklichung" nicht in Anspruch nehmen. T. bietet kein „Programm" zum Aufbau einer „evangelischen Kultur", und er würde jenem eilfertigen Aktivismus gegenüber eine weite Wegstrecke mit der dialektischen Kritik, wie sie K. Barth jetzt in seinem „Quousque tandem?" wieder angemeldet hat, zusammengehen. Es ist möglich, daß manche Leser ein wenig enttäuscht sein werden, aus einem Buche über „protestantische Gestaltung" so wenig konkrete Weisung für das Handeln in ihrem Jetzt und Hier zu empfangen. Aber diese Reserve T.s erwächst aus einem tieferen Blick für die Gesamtproblematik des heutigen Seins und des abendländischen Denkens, als ihn der kirchliche Aktivismus im ganzen heute zu haben pflegt. T. scheint hier vor anderen, auch vor

den Dialektikern, berufen zu sein, die Kirche nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß ihr heutiger Wille und Eifer zur „Zeitgemäßheit" keineswegs eine Garantie für ein wirkliches Erreichen der „Gegenwart" ist, daß, mit seinen eigenen Worten gesagt, „Gegenwärtigkeit" und „Augenblicksgebundenheit" ganz wesensverschiedene Dinge sind (73).

Weil die Erfüllung der Aufgabe protestantischer Gestaltung, d. h. einer Gestaltung aus dem Kairos, unlösbar verbunden ist mit der Überwindung jener neuzeitlichen philosophischen und theologischen Denkgewohnheiten, die T. — hier weithin mit der von Kierkegaard herkommenden Existentialphilosophie verwandt — in seinem Begriff des „gläubigen Realismus" aufdeckt, darum ist das erste und vornehmste Anliegen der religiösen Verwirklichung ein Neubau der Theologie. Wir werden über die Gestalt dieses Neubaus demnächst ein eigenes Werk von T. empfangen („Die Gestalt der religiösen Erkenntnis"). Einige Hauptlinien aber können auch aus unserem Werke schon entnommen werden.

T. setzt ein bei der — für ihn feststehenden — Tatsache der Überwindung bzw. Ablösung des alten „Gegensatzes von orthodoxer und liberaler Theologie" (19) und erkennt in ihr den — durch das Zwischenspiel des Barthischen Supranaturalismus nicht für die Dauer zu hindernden — verheißungsvollen Anfang einer grundsätzlichen Neuorientierung des theologischen Denkens überhaupt. Für sie ist ihm grundlegend der (auch in der Philosophie z. B. Heideggers sich durchsetzende) Begriff der Sachlichkeit. Die hinter uns liegende Theologie verfuhr entweder traditionalistisch (Schrift und Kirchenlehre als autoritative Quellen) oder religionspsychologisch und -historisch (128). Sie kam nicht hinaus über die innerreligiöse Sphäre und beförderte damit den Dualismus zwischen Religion und Profanität. An ihre Stelle tritt nun der Weg der „unmittelbaren theologischen Wesensschau" (128 f.). „Wir wenden uns unmittelbar der Wirklichkeit zu und bemühen uns, diejenige Wirklichkeitsschicht aufzudecken, die vom religiösen Akt gemeint ist" (129). „Religiöse Erkenntnis ist Wirklichkeitserkenntnis" ... „Befragung der Wirklichkeit, Sich-Hineinbohren in das Seiende, sofern es Zeugnis gibt vom Jenseits des Seins", Anschauung „der Lage des Seienden in seiner Kreatürlichkeit", Anschauung und Beschreibung „des

neuen Seins, das in Jesus Christus sichtbar wird", Frage: „welches ist der unbedingte, seins-jenseitige Sinn, der allem geschichtlichen Handeln innewohnt", „Aufgabe, die Wirklichkeit so zu schauen und zu beschreiben, daß es zu einem Hindurchschauen und Hindurchreden durch das Seiende auf das Jenseits des Seins hin wird" (58 f.). — Dieser neue Begriff der theologischen Aufgabe ergibt in T.s Vortrag über „Eschatologie und Geschichte" die Forderung einer „theologischen Ontologie" bzw. einer „Protologie", die, in Erneuerung der alten dogmatisch-mythischen Schöpfungslehre, das „Stehen des Seienden im transzendenten Ort" aufzeigt und sich also erhebt zu universaler Wirklichkeitsdeutung vom Unbedingten her. — Diese neue Theologie führt, auf dem Boden des Wissens um die „Gestalt der Gnade" (das dem Protestantismus über der abstrakten Kritik abhanden kam), zu einem neuen Verständnis der Natur, zur „historisch-realistischen Naturauffassung" (155), und von da aus zu einer Erneuerung des Sakramentalen im Protestantismus. Die einschlägigen Darlegungen, die T. in seinem Berneuchener Vortrag über „Natur und Sakrament" bietet, enthalten wohl die tiefsinnigsten und weittragendsten Ideen seines ganzen Buches. Der ganze Ernst der Sakramentskrisis in der protestantischen Kirche wird hier aufgedeckt, ja es wird gesagt, daß an der — im Christus, in der „Heilsgeschichte" gegebenen — „Sakramentsfähigkeit der Natur die Existenz der Kirche hänge" (165). Freilich stellt T. seinen hier vorausgesetzten „realistischen" Sakramentsbegriff, dem zufolge die Mächtigkeit der Dinge, immer vermöge der Gestalt der Gnade, Trägerin der „unbedingten Mächtigkeit" werden kann, ausdrücklich in Gegensatz zu der „ritualistischen" (144) Sakramentsidee der Reformation, und es wird an diesem entscheidenden Punkte seiner theologischen Arbeit seine Entfernung von dem wortgebundenen Offenbarungsgedanken der reformatorischen Theologie besonders sichtbar. — Dem neuen Naturverständnis, dem T. hier Bahn brechen will, entspricht das universale Verständnis der Geschichte, ein Geschichtsverständnis, das die Wirklichkeit der Natur mit umgreift. Er entwickelt es in den beiden Kapiteln „Christologie und Geschichtsdeutung" und „Eschatologie und Geschichte", vor allem als Konsequenz der christlichen Konzeption der Heilsgeschichte, in der Christus

als die „Mitte der Geschichte", als das „konkret-sinngebende Prinzip" fungiert. T.s entscheidende Grundabsicht ist hier universale Deutung der Geschichtswirklichkeit („Eschatologie") von Christus her, eine Absicht, mit der er die tiefsten Intentionen der Logoschristologie der alten Kirche wieder aufzunehmen sich bewußt ist (289, A. 19).

Aus dieser neuen religiösen Wirklichkeitserkenntnis entfaltet sich dann, auf dem Wege über jene konkrete „Theologie der Kultur", die T. schon 1919 meinte und deren Probleme den Inhalt des dritten Teiles unseres Buches ausmachen, das protestantische *Handeln*. Die entscheidende Bedingung für dieses wahrhaft protestantische Handeln, ohne das die evangelische Kirche zu endgültiger Bedeutungslosigkeit verurteilt sei, sieht T. in einem neuen religiösen Verstehen der *sozialen Lage*. Hier gilt es nicht nur die objektive Dämonie des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu sehen, dem gegenüber es keine Neutralität gibt und gegen das nicht nur mit den Palliativen der christlichen Caritas gekämpft werden darf (vgl. 303, A. 31), sondern es muß auch der religiöse Sinn, die religiöse Positivität des marxistischen Sozialismus verstanden werden, in dem sich, freilich in sehr inadäquaten Formen, das „religiöse Schicksalsbewußtsein" einer „des kommenden Sieges gewissen eschatologischen Gemeinde" ausdrücke (204 f.). „Den Sozialismus als religiöses Phänomen verstehen, heißt sehen, daß in ihm die Bedrohtheit des menschlichen Seins bis hin zur dämonischen Besessenheit einer ganzen Gesellschaft offenbar wird, und daß auf der anderen Seite Elemente eines neuen Sinnglaubens, einer neuen Getragenheit eschatologischen Charakters in Wirklichkeit und Symbol hervortreten" (205). T. selbst spricht an anderer Stelle aus, daß in dieser Betrachtung des Sozialismus geradezu eine entscheidende Wurzel seiner „Theologie der Kultur" liege. Und er verkündet in seinem ganzen Buche die Überzeugung, daß der Protestantismus nur durch solche neue Weise, die Wirklichkeit „religiös zu sehen", den Weg zu schicksalsmächtiger Gestaltung finden werde, diesen Weg, zu dem die innere Möglichkeit, inmitten der reformistischen Utopien und Schwärmereien des Tages, ihm allein anvertraut sei. Inwieweit allerdings diese protestantische Gestaltung Werk der evangelischen Kirche sein wird, diese Frage steht für T. in zweiter Linie, ebenso wie die andere

Frage, „wer der soziologische Träger der (protestantischen) Verkündigung ist“ (41). Kirche und Profanität stehen hier in grundsätzlich gleicher Lage, Verantwortung und Verheißung; protestantische Gestaltung kann in der „verhüllt religiösen Form“ z. B. des Sozialismus ebensowohl Ereignis werden wie in der „direkt religiösen“ Form des kirchlichen Handelns. „Wer dieses triumphierend oder bedauernd Auflösung des Protestantismus nennt, der weiß nicht, daß im Zerbrechen der Gestaltungen, auch der religiösen und kirchlichen, sich die Macht dessen zeigt, was jenseits jeder Gestalt liegt und unter dessen Nein und Ja sich gemeinsam mit den Menschen der Gegenwart, jeder Gegenwart, zu stellen der einzige und der ewige Sinn des Protestantismus ist“ (42).

5. T.s „Religiöse Verwirklichung“ stellt der evangelischen Theologie eine überaus gewichtige Frage. Hier heißt es dann nicht nur hören, sondern auch Antwort geben. Wer wird Antwort geben? Kein evangelischer Theologe, der wohlberaten ist, wird sich mit eilfertiger Zuversicht dazu drängen. Denn, wenn wir recht sehen: keine unter den heutigen Formen und „Richtungen“ der Theologie ist ausreichend gerüstet, auf T.s Religionsphilosophie und auf seine Idee des Protestantismus, die diese Religionsphilosophie jetzt aktuell repräsentiert, eine umfassende systematische Antwort zu geben, in der sie sich selbst T.s Frage gegenüber behaupten könnte. Das gilt sowohl von der „positiven“ wie von der ethischen und der religionsgeschichtlichen Theologie älterer Observanz wie auch von der dialektischen Theologie. Es ist nicht anzunehmen und nicht zu fordern, daß diese heute gegebenen theologischen Richtungen ihre Positionen vor T.s Angriff preisgeben werden. Aber keine von ihnen hat von vornherein die methodischen und systematischen Waffen zur Verfügung, mit denen sie sich getrauen könnte, diesem Vorstoß auf der ganzen Linie erfolgreich zu begegnen.

Das bedeutet also zunächst die Anerkennung — eine Anerkennung, die schwerer wiegt als alle rhetorischen Lobsprüche über den „Tiefsinn“ und die schöpferische Originalität von T.s Konzeptionen —, daß T. tatsächlich ein neues Wort in der Theologie gesprochen hat. Von dieser Anerkennung wird sich auch kein Gegner, wenn er ernsthafter Gegner sein will, dispensieren können, und es kann nur

dringlich davor gewarnt werden, daß die Theologie ihm gegenüber das billige und verheißungslose Verfahren wiederhole, das vor einigen Jahren vielfach gegenüber der Theologie Barths eingeschlagen wurde: Bemühung um den Nachweis, daß hier für den Kenner der theologischen Geistesgeschichte „nichts Neues" gesagt sei. Wir finden dieses „neue Wort" in T.s konkret vollzogenem, nicht nur Programm gebliebenem Wagnis, die Welt- und Menschenwirklichkeit in ihrer ganzen Breite und Fülle zu konfrontieren mit der Wirklichkeit des „Unbedingten", und wir glauben, daß angesichts der denkerischen Kraft und Ernsthaftigkeit, mit der T. diese Konfrontation vollzogen hat, alle theologische Bemühung um christliche, um evangelische „Weltanschauung" an T. ihren vorläufig konkurrenzlosen Lehrmeister gefunden hat. Wenn irgendwo greifbare Aussicht besteht, die Theologie und mit ihr die Kirche aus dem Ghetto der „religiösen Provinz" herauszuführen, dann gewiß auf den Wegen, die T. hier zu bahnen beginnt. Es gibt heute kaum eine Theologie, die sich an Tiefe und Sachlichkeit des Eindringens in die Wirklichkeit annähernd mit dem messen könnte, was T. etwa in der Erkenntnisidee seines „gläubigen Realismus" oder in seinen Beiträgen zu einer „historisch-realistischen" Naturauffassung oder in seiner Analyse des humanistischen Persönlichkeitsideals erreicht hat. Es gibt wohl auch keine Theologie, die in annähernd gleicher geschichtlicher Wachheit die Kräfte und Tendenzen der Gegenwart in ihren Lebensprozeß hineinzuziehen verstanden hat. Theologischen Eklektizismus mit der wohlmeinenden Absicht der Zeitgemäßheit haben wir seit den Tagen der modern-positiven Theologie im Überfluß. Aber so wie T. beispielsweise die neue Psychologie, die neue metaphysische Auflehnung gegen den kritischen Idealismus und seine Kulturphilosophie, die sozialistische Kritik an der gesellschaftlichen Wirklichkeit des liberalen Bürgertums und seinen ideologischen Rechtfertigungen in Wissenschaft und Philosophie, die in der neuen Kunst vollzogene Wiederentdeckung des vor-abendländischen mystischen Realismus in sein Denken und Fordern hineingenommen hat: das ist nicht Eklektizismus, sondern Durchbruch aus der Enge eines zugleich traditions- und augenblicksgebundenen Nominalismus in den weiten Raum der Wirklichkeit sub divo. Und diese, von Eklektizismus wie von

Augenblicksgebundenheit gleichermaßen radikal unterschiedene Gegenwärtigkeit steht nun in innerster Verbindung mit einem Wissen um entscheidende Grundmotive des christlichen Protestantismus, das bisher auf dem Boden gegenwartsbestimmten Denkens nirgends so zu finden war. Von dieser nicht nur proklamierten, sondern weithin schon konkret geleisteten Synthese her scheint sich in der Tat dem christlichen Protestantismus eine ganz neue Aussicht auf geschichtsmächtige Offensive, auf Weltmission zu eröffnen, die der Weltmission der (von T. nicht umsonst so hoch geschätzten) altkirchlichen Theologie der Apologeten und Augustins vergleichbar sein mag. Ein Protestantismus, der mit T. vor sich die wesensmäßige Möglichkeit sähe, „sich zu wandeln frei von jeder bestimmten soziologischen und religiösen Gestalt seiner selbst" (303, A. 32), würde in diesem religiösen Universalismus von T.s Weltschau den Weg zu neuer Universalität seines Weltwirkens gezeigt sehen dürfen.

Das ist dann freilich die letzte unausweichliche Frage, ob die Möglichkeit zu solch unbegrenzter Wandlung, wie T. sie uns durch seine Kairosidee weisen will, eine legitim protestantische Möglichkeit ist. Ob jene universalistisch-geschichtsphilosophische Deutung der Grundbegriffe der protestantischen Theologie, durch die T. Raum zu schaffen denkt für die vollendete Synthese von Protestantismus und Gegenwärtigkeit, vollziehbar ist ohne gleichzeitige Auflösung ihrer reformatorischen und christlichen Substanz. Ob die Theologie T.s mit ihrer Botschaft von der „unbedingten Gleichzeitigkeit" von Negation und Position, von Krisis und Gnade (81 f., vgl. 299, A. 7), diese Theologie, die mit ungleich tieferem Rechte als die Theologie Barths und Gogartens „dialektische" Theologie heißen dürfte, — ob sie genuine Neuprägung des christlich-heilsgeschichtlichen Dramatismus von Gericht und Rechtfertigung, von Heiligkeit und Liebe des persönlichen Herrn ist oder neue Umwendung des Evangeliums in eine christianisierende Metaphysik.

Es würde der gegenwärtigen theologischen Lage, es würde auch dem von T. selbst gewählten systematischen Ort am besten entsprechen, wenn die entscheidende Verhandlung über diese Fragen unternommen würde in Gestalt einer Untersuchung seiner Idee der Geschichte, vor allem also seiner Gedanken in „Christologie und

Geschichtsdeutung" und in „Eschatologie und Geschichte". — T. entwickelt in diesen beiden Kapiteln eine Phänomenologie der Geschichte, die, in weitreichender Übereinstimmung mit der sonstigen neuen Arbeit der Theologie am Geschichtsbegriff, über den Evolutionismus der idealistischen und den romantischen Naturalismus der organologischen Geschichtsphilosophie entscheidend hinausführt und die in den Begriffen der „Mitte der Geschichte" und des „konkret-sinngebenden Prinzips" direkt hinzuleiten scheint auf das konkret-heilsgeschichtliche Denken des Evangeliums, das in dem Menschen Jesus dieses „sinngebende Prinzip", den Logos, als fleischgeworden anschaut. Die Beschreibung des Eschaton als des „Entschiedenen" (138) in der transzendenten Tiefe der historischen Entscheidung scheint fast notwendig gedeutet werden zu müssen als Absage an eine infinitistische Dialektik, die von Heilsgeschichte nicht weiß. Diesem konkret-heilsgeschichtlichen Verständnis der Geschichte korrespondiert dann auch T.s ganz anti-idealistischer Begriff der Freiheit (118 ff.) und des mit ihm als möglich gesetzten „echten", also nicht teleologisierbaren Sündenfalles (289, A. 16), und ebenso sein Bekenntnis zu der protestantisch-christlichen Personidee (die doch wohl S. 164, 170 f. und auch in den Ausführungen über Lessings Christlichkeit S. 268 f. gemeint ist). Es drängt sich, wiederum fast mit Notwendigkeit, die Erwartung einer Konvergenz dieser beiden Gedankenreihen in der Idee des heilsgeschichtlichen ἐφάπαξ des N. T. auf, das die schlechthinige „Entschiedenheit" der Geschichte im Christus und den unbedingten Entscheidungscharakter des Personlebens im Angesichte jener in Christus angeschauten „Entschiedenheit" zusammenfallen läßt und damit eine Religion begründet, die in ihrer innersten Linie unbedingt personalistisch und unbedingt christusgebunden zugleich ist. Wie nun aber mit dieser Linie, die wir bei T. so deutlich zu sehen glauben, die gebrochene Stellung zur „Geschichtlichkeit" des Christus Jesus sich vereinbart, wie T. mit dem konzessiven Satze „Das Empirische gehört zum Symbolcharakter des Christus" (286, A. 15) der Abwehr einer letzthin ahistorischen Dialektisierung der Heilsgeschichte genugzutun meinen kann, wie mit seiner Christologie seine rein dialektische Definition des Wortes Gottes (85) zusammenbesteht, dieses Problem muß auch dem gründlichsten Inter-

preten große Mühe machen. Insofern T. hier gegen den Historismus der älteren, positivistisch fundierten Theologie kämpft, insofern er mit seinem Trennungszeichen zwischen Wort Gottes und Bibelwort der orthodoxen Vergegenständlichung der Offenbarung entgegentritt, — insofern er weiterhin mit seiner Absage an den protestantischen Personalismus (163, 166) und seiner (damit zusammenhängenden) kosmologischen Ausweitung der Heilsgeschichte den Irrtum des Pan-Ethizismus trifft, wird sich auch eine bewußt reformatorische Theologie, die zur Selbstkorrektur und zum Zulernen willig ist, mit T. verständigen können und müssen. Aber seine Christologie und sein Verständnis des „Wortes Gottes" wird schließlich doch zu der Frage hindrängen, ob in dem neutestamentlichen Kerygma vom Kyrios Christos und von der ewigkeitsschweren Entscheidung des Menschen vor diesem Kyrios wirklich dasselbe gemeint ist wie in dieser Religionsphilosophie des Protestantismus, ob hier bei T. nicht vielmehr eine „Wandlung" des Protestantismus geschehen ist, die seine Wesensgrenze in Richtung auf die panlogistische Geschichtsmystik Hegels hin überschritten hat.

Muß diese letzte Frage bejaht werden — und wir sehen keine Möglichkeit, sie nicht zu bejahen —, so ist damit allerdings das Werk der theologischen Auseinandersetzung mit T. nicht von ferne geleistet, sondern erst projektiert, so ist dem System T.s noch lange nicht eine entsprechend starke Systemposition, sondern zunächst nur das vage Gebild eines „Programms" entgegengestellt. Auch die dialektische Theologie, wir müssen das mit besonderem Nachdruck sagen, ist gegenüber dieser allein wahrhaft „dialektischen" Religionsphilosophie T.s nicht in gesicherter Lage. T. hat mit seiner Fruchtbarmachung des christlichen Schöpfungsgedankens für das Postulat einer Theologie des „Seins und der Gestaltung" und auch mit seiner Idee der „Gestalt der Gnade" neue Ebenen beschritten, in die die dialektische Theologie noch nicht einmal die ersten Schritte getan hat, und deren Betreten sie — auch angesichts des N. T.s, etwa der Christologie der Gefangenschaftsbriefe — nicht mit Erfolg von vornherein verbieten kann. Neuzeitliche, positivistische und ethizistische Gebundenheiten, die die „dialektische" Theologie mit ihren Vorgängerinnen im 19. Jahrhundert teilt, sind von T. mit Vollmacht

enthüllt worden, und sorgsame Analyse seiner Kritik an dieser Theologie wird unwiderleglich zeigen, daß in T. — trotz E. Grisebach — ihren Führern der erste ebenbürtige Gegner erstanden ist. Vielleicht darf dieser Satz dann auch dahin umgekehrt werden, daß eine systematisch-explizite Kritik T.s nicht ohne entscheidende Mitwirkung jener Theologie, vor allem nicht ohne den Geschichtsbegriff, den Gogarten und Brunner erarbeitet haben, zu leisten sein wird. Aber wie dem auch sei: die evangelische Theologie wird zeigen müssen und wird, so meinen wir, von der Reformation, d. h. zuletzt vom Evangelium her auch zeigen können, daß T.s protestantische Religionsphilosophie noch nicht die vollendete Synthese von Gegenwärtigkeit hier und Gebundenheit an das „Wort Gottes" dort ist, nach der der Protestantismus heute allerdings mit dem Risiko seiner geistigen Existenz zu ringen genötigt ist. Wenn dann in der Konsequenz dieser Bestreitung des genuin evangelischen Charakters von T.s Grundposition auch T.s Kritik an dem Inhalt der kirchlichen Verkündigung von uns nicht mehr als tödlich treffende Kritik angenommen werden kann, wenn wir dennoch auch heute und morgen und so lange wir leben, bei Luthers Christuspredigt und Rechtfertigungspredigt bleiben müssen, so soll es die heilige Sorge der evangelischen Kirche und ihrer Theologie sein, daß dieses unser „Bleiben" gegenüber T.s vollmächtigem Mahnruf zur Gegenwärtigkeit nicht unbußfertiges Bleiben sei, nicht Bleiben bei uns selber, sondern Bleiben bei dem, den T. mit uns die Mitte und das Ende der Geschichte nennt.

Religiöse Außenseiter.

Von Privatdozent Dr. Lic. R. F. Merkel in München.

In der Rhythmik des Religiösen liegt es begründet, daß neben den deutlich erkennbaren Hauptströmungen immer wieder Nebenströmungen sich bilden, die durch kritische Sonderung sich erhalten und schließlich langsam versanden oder in die Hauptströmung wieder einmünden. Und zu den soziologisch-psychologischen Problemen der Geschichte des religiösen Lebens gehört es, weshalb eigentlich diese oft mit bedeutender Intelligenz und echtem Wahrheitsstreben auftretenden Nebengebilde eine durchgreifende Wirksamkeit nicht zu entfalten vermögen. Diese Erscheinung geht wohl darauf zurück, daß bei der tragenden Konstanz des religiösen Lebens und Denkens einer kritischen Sonderstellung meist die „Vollmacht" versagt bleibt, die durchschlagend zu wirken vermag. Sublime Höhen geistiger Erkenntnis, seelisch-erschütternde Problemgestaltungen allein werden niemals eine Mehrzahl zu befriedigen vermögen. Gleichwohl aber darf der Betrachter der religiösen Strömungen unserer Zeit an diesen auch das religiöse Gesamtleben beeinflussenden Einzelbewegungen nicht vorübergehen, sondern hat die (leider viel zu wenig geübte) Aufgabe, sich damit wertend auseinanderzusetzen.

1. Der Panidealismus. So begegnet man im Geistesleben der Gegenwart immer häufiger dem Namen Rudolf Maria Holzapfel, der im Verlag Eugen Diederichs zwei umfangreiche Werke herausgab: ‚Panideal' (mit dem Untertitel: ‚Das Seelenleben und seine soziale Neugestaltung', 2 Bde., in neuer erweiterter Auflage, Jena 1923) sowie ‚Welterlebnis' (mit dem Untertitel: ‚Das religiöse Leben und seine Neugestaltung'. 2 Teile, 1928). Hatte sich schon beim Erscheinen der zweiten Auflage[1]) des ‚Panideals' eine Gruppe von meist Schweizer Intellektuellen zusammengetan und unter dem

1) Die erste, kaum beachtete Auflage erschien bereits 1901 im Verlag A. Barth in Leipzig.

Titel ‚Ein Künder neuer Lebenswege' (ebenfalls im Verlag E. Diederichs in Jena, 1923) durch H. Zbinden ‚Einzelbilder zur Seelenforschung' erscheinen lassen, um aus der Fülle der bahnbrechenden Ergebnisse R. M. Holzapfels „einige Hauptzüge herauszugreifen und ihre Bedeutung und Tragweite für eine umfassende Neugestaltung unseres geistigen und sozialen Lebens zu beleuchten", so machte jüngst der Schweizer Ernst Bohnenblust in seiner „kulturpsychologischen Studie im Lichte von R. M. Holzapfels Seelenforschung" den beachtenswerten Versuch, an ‚Luthers Verhalten im Bauernkrieg' unter dem Titel: ‚Kampf und Gewissen' (Verlag Paul Haupt in Bern, 1929) die letzten seelischen Wurzeln und Triebkräfte in der problematischen Stellungnahme des Reformators aufzudecken. Ferner begann im Psychokomos-Verlag (München, Leipzig, Zürich) eine neue Schriftenreihe ‚Aus der Gedankenwelt des Panideals' zur Auswertung der Schöpfung Holzapfels zu erscheinen, deren erste Bände sind[1]): R. Herwin, ‚Vom Kunstschaffen und seinen neuen Zielen'; Wl. Astrow, ‚Dostojewskij und Holzapfel'; H. Debrunner, ‚Seelenfrühling'. Zu denken muß es uns auch geben, daß der französische Schriftsteller Romain Rolland im Vorwort zur Lebensskizze von Wladimir Astrow, ‚R. M. Holzapfel, der Schöpfer des Panideal. Ein neues Leben' (Jena, E. Diederichs 1928) mit fast hymnischen Worten schreiben konnte: „Das Banner, das er (Holzapfel) entrollt, ist das einer Revolution von ganz anders tiefgehender Bedeutung, als es die sozialen Revolutionen sind: eine Seelenumwandlung, eine Geistesumwälzung, eine Revolution der Seele, die feierliche Verkündigung eines neuen, eines geistig revolutionären Gewissens." Rolland nennt ihn „den größten lebenden Meister der Menschheitskunst ...., der der erschöpften und verirrten Menschheit neue Hoffnungen erschließt, der in ihrem Herzen neue Aufschwünge der Sehnsucht weckt, und der aus der Seele, wie Moses aus dem Felsen, einen neuen Strom der Kräfte zum Leben ruft."

Man könnte geneigt sein, aus dem schicksalreichen Leben dieses einsamen Denkers auf die Entstehung und Gestaltung seiner Werke zu schließen, wie dies Rolland andeutet: „Holzapfel ist der Sohn des uralten Krakau, der Metropole der Könige, der Stadt der Erinnerungen; man fühlt in ihm ihr fernes Flüstern. Die Erde Polens hat ihn als Kind mit ihrem berauschenden Mystizismus durchtränkt, und hat er sich auch

1) Vgl. dazu auch das Heft von W. Astrow, Christentum und Seelenerneuerung. Eine Antwort (Kl. Schriften zu R. M. Holzapfels Seelenforschung, hrgb. von H. Weiskopf), 1928.

seither davon gelöst und hat ihn die Unabhängigkeit seines Geistes freiwillig aus der Heimat verbannt ...., so hält ihn die mütterliche Erde noch durch Bande der Heimatsehnsucht." Gleich der unruhvollen Wanderlust eines mittelalterlichen Mystikers führte ihn sein Weg nach Südafrika, nach Zürich, in die dunkelsten Viertel Londons, endlich nach Südrußland, wo er „in der Stille des Städtchens Cherson, die nur selten von dem vielstimmigen Geläute der feierlichen Kirchenglocken unterbrochen wird", sein Panideal schuf, um dann wieder über Italien, Frankreich und die Schweiz in die österreichische Heimat, in ein stilles Bergdörfchen zurückzukehren. Die Eindrücke dieses wechselvollen Lebens haben gewiß sein inneres Schauen vertieft und seine Menschenkenntnis ungewöhnlich bereichert; sind aber seiner Konzentrationskraft abträglich gewesen und führten zuweilen zu sprunghaften Übergängen von wissenschaftlicher Diskussion zu poetischer Formulierung. Der ungefüge Dilettantismus, dessen ernstes Suchen und unermüdliches Streben nicht verkannt werden soll, ist der Grund einer seltsamen Entdeckerfreude, die wohl aus eigenem Erleben schöpfend doch bereits Erforschtes in neuartiger Wendung wieder vorträgt. So läßt gerade im Panideal die Themengestaltung eine gewisse Regellosigkeit erkennen, die schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß das Gewissensproblem auf beide Bände verteilt wird. Es kann daher nicht unsere Aufgabe sein, den gesamten Inhalt der umfangreichen Bände wiederzugeben, sondern vielmehr einzelne psychologische Analysen herauszuheben, die auch für die religiösen Fragen der Gegenwart von Wichtigkeit sein dürften. Intuitiv hat Holzapfel einzelne seelische Probleme erfaßt, die in der Charakterforschung der Neuzeit eine nicht geringe Rolle spielen. Die unerhört grausigen Schicksale hatten sein Innenleben ahnungsvoll gesteigert und zur bohrenden Selbstschau des seelischen Daseins Anlaß gegeben. Da infolge der weithin herrschenden primitiven Alltagspsychologie gerade die sublimsten, reichhaltigsten, geistig produktivsten Anlagen und Kräfte der Seelenentfaltung nie zum Durchbruch und zur Blüte gelangen können, möchte er die Rätsel ihrer Wandlungen und die Bedingungen ihrer Vervollkommnung seelenanalytisch klarlegen.

So beschäftigt ihn gleich eingangs der psychische Komplex des Einsamkeitsgefühls, dessen soziologische Tragik er in Beziehung zu dem Geniebegriff aufzuhellen bestrebt ist. Eine bedeutsame Bereicherung würden seine Ausführungen gefunden haben, wenn er E. Kretschmer's bahnbrechende Studien: ‚Körperbau und Charakter', Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten

(1. Aufl. 1921), ‚Geniale Menschen' (1929) sowie das grundlegende Werk zum Genieproblem: Lange-Eichbaum, ‚Genie, Irrsinn und Ruhm' (1928) hätte heranziehen können; denn so bleiben Holzapfels Untersuchungen allzusehr im Abstrakten hängen und lassen eine auch historisch bedingte Wirklichkeitsnähe vermissen. Immerhin ist in dieser Ergänzung seine Isolationspsychologie zusammen mit seiner Charakteristik der von ihm genannten Degenereszenzgenies eine wesentliche Bereicherung der Religionspsychologie, da hier an Probleme gerührt wird, die in Verbindung mit dem psychischen Bedeutungswandel einer religiösen Weltanschauung die komplexen Erscheinungen der Selbstwertrettung und Selbstwerterhöhung durch Isolation zu deuten suchen. Treffend weist Holzapfel auf die Fluktuations-Variationen in den religiösen Bewertungsgefühlen des Körperlichen hin, wobei eine fast manische Selbstentwertung zu einer Überkompensierung des objektiv vorgestellten Körpertypus der Gottheit führt. Die ungeheure tragische Vereinsamung der großen Religionsstifter liegt letztlich in den primitiven Minderheits- (Degenereszenz-)gefühlen der quietistisch veranlagten Masse, deren abgestumpfte Gefühlsqualitäten ebenfalls zur soziologisch bedingten Isolation drängen. Und jüngste religiöse Strömungen werden in ihrer psychischen Verankerung ungewollt beleuchtet durch die These: „Die gewaltigen Vorgänge der Kulturisolation erreichen die intensivste Tragik, wenn sich ihren Gefühlen der Ewigkeit die der Unwiederkehrbarkeit oder Unrealisierbarkeit anschließen" (I, 36). Gerade diese Erforschung der psychischen Wurzeln religiöser Phänomene wird ein wichtiges Postulat der Religionspsychologie werden, und dabei können R. M. Holzapfels Voruntersuchungen über das Seelenleben dankenswerte Fingerzeige geben.

Am bekanntesten freilich wurde Holzapfel durch seine fundamentalen Untersuchungen zur Bewertung des Gewissens komplexes. „In schicksalsreichen Kämpfen mit der unerbittlichen Wirklichkeit, von denen die Geschichte seines sturm- und drangvollen Lebens erschütternde Kunde gibt, gelangte Holzapfel zur entscheidenden Erkenntnis, daß eine allseitige Vergeistigung des Seelenlebens, eine Vervollkommnung und Harmonisierung der Gesellschaftsordnung so lange Utopie bleiben muß, als die Menschen in ihrem verantwortungsvollsten sozialen Tun und Lassen sich bewußt und unbewußt von einem Gewissen lenken und leiten lassen, welches von vorneherein mit wesentlichsten Bedürfnissen der Seele, mit unerläßlichen Bedingungen des Gesamtlebens nicht rechnet, das gerade die edelsten und wertvollsten Kräfte oft lahmlegt und preis-

gibt" (W. Astrow, Dostojewskij und Holzapfel, S. 55 f.). Weil gerade durch das Christentum der Altruismus zur Kollektivmoral erhoben wurde, war die Folge eine ethische Nivellierung, die den Reichtum der seelisch-produktiven Kräfte langsam zunichte machte. In dem Abschnitt: ‚Vergangene und künftige Gewissensformen kulturhistorisch beleuchtet' schreibt Holzapfel darum: „Die spekulativen Geister bildeten im Lauf der Jahrhunderte sogar eine mystische Lehre von einer absoluten Identität oder wenigstens Gleichheit aus, eine Abstrusität, die infolge gewaltiger Verbreitung und kirchlichen Schutzes sich des Gewissens bemächtigte und der Entstehung einer beherrschenden geistigen Wertdifferenzierung ständig den Weg verlegte. Außerstande, den Fortschritt des Wertens, des Gewissens und der Gesellschaftsordnung zu fördern, trug sie vielmehr zur Entstehung und Befestigung mißverständlicher, sinnloser Gleichheitsvorstellungen bei, die, scheinbar eine Gleichmachung der Werte erstrebend, in Wirklichkeit nur eine demagogisch schattierte Ungleichheit heraufbeschwor" (Panideal, II, S. 392). Ihm ist die Menschheitsgeschichte ein einziges Trümmerfeld der schöpferischen Persönlichkeiten. „Wer vermöchte jemals die Ströme heiligster schöpferischer Energien zu ermessen, die infolge der Blindheit und Gleichgültigkeit des nivellierenden Gewissens ins Nichts zerronnen sind, und die, zu voller Wirksamkeit gelangt, die Wildnisse der Menschheit hätten in Paradiese verwandeln können!" An dieser beschämenden Tatsache trägt nach Holzapfel die christliche Moral eine tragische Mitschuld, da sie wohl in Gesetz und Evangelium uralte Gebote der allgemeinen Menschenliebe überlieferte, aber nie dazu anleitete, wertend und differenzierend mit Rücksicht auf die Unterschiedlichkeit der Menschen zu handeln. Nietzsches Kritik der christlichen Moral ist gewiß nicht ohne Eindruck auf Holzapfel geblieben, wenn auch letzterer sich bemühte, nicht lediglich im Negativen zu verharren.

Unter diesem Gesichtspunkt bedauert es auch Holzapfel, daß es dem Jesus der evangelischen Schriften „fern lag, die geistigsten, populär gewordenen, mosaisch prophetischen Maßstäbe der wirklichen Frömmigkeit und Güte zu durchbrechen, um den Weg zu einer wesentlich neuen, umwälzenden, geistigen Wertdifferenzierung anzubahnen. Er begnügt sich daher mit Ermahnungen zur Friedfertigkeit, Feindesliebe, Erbarmen und Gottesliebe, er weist darauf hin, daß ein Armer oft besser sei als ein Reicher, daß Herrschsucht und Reichtum die Menschenliebe und Frömmigkeit beeinträchtigen. Aber niemals gelangt er dazu, die Berücksichtigung aller wesentlichen Geistesunterschiede der Menschen im täg-

lichen Verkehr, in einer neuen Gesellschaftsordnung, im Himmel seines Gottes und in einem neuen Gewissen zu wünschen und zu verkündigen. Bringt er gleich den Elenden, den Kranken, den Armen im Geiste sein ganzes Mitleid, seine innigste Barmherzigkeit entgegen, so findet er für die seelischen Leiden und das schwere Schicksal der Künstler, Dichter, Forscher und anderer schöpferischer Geister kein Wort der Teilnahme . . ." „Christus unternahm keinen Versuch, den Menschen einen wesentlich neuen, psychologisch begründeten . . . Weg des Fühlens und Wollens zu zeigen." Holzapfel verkennt freilich dabei, daß Jesus schon im Hinblick auf das Weltende keine ausgeprägte Sittenlehre formte, vielmehr seine echten Worte ein unverkennbarer Ausdruck der augenblicklichen Situation sind. Die vertiefte Individualisierung blieb der ethischen Entwicklung vorbehalten, die gewiß in dieser Hinsicht versagt hat. Die neue panidealistische Kultur stellt sich zur Aufgabe das Ergründen schöpferischer Arbeit auf allen Gebieten der menschlichen Seele; das Erforschen individueller Entwicklungsweisen der geringeren und größeren Begabungen und der Bedingungen, unter denen ihre Vervollkommnung und ihr Schaffen am besten gedeiht; das Auffinden der Veranlagten und ihre Einführung in die unermeßlichen Lebenswerte wirklicher geistiger und schöpferischer Seelenunterschiede. Stark rational-utopisch klingt schließlich der Vorschlag zur Errichtung „einer vom neuen Gewissen beherrschten Akademie der Ausnahmen".

Seiner ganzen Anlage nach würde der Abschnitt über ‚Das Gebet' mehr dem zweiten Hauptwerk Holzapfels ‚Welterlebnis' zuzuweisen sein. „Gebet nennt man ein Gespräch mit einer wirklichen oder fingierten, vor andern bevorzugten Kraft oder Macht, welche man als menschliches und menschheitliches Leben irgendwie beeinflussend und beherrschend verehrt, liebt oder fürchtet, ein Gespräch, dessen Inhalt meist Verehrung, Dank, Reue, Lob oder Bitte enthält." Dabei unterscheidet Holzapfel zwischen dem Gebet in Form und Charakter eines monologischen Zwiegesprächs und der andachtsvollen wortlosen Meditation, der stummen Hingabe. Seiner rein immanenten Auffassung vom Gebet entspricht es auch, wenn er schreibt: „Gebete kann man nicht nur in Wort und Musik, sondern auch in Farben, Skulptur und Architektur äußern, ja, alle diese Künste sind für möglichst große Steigerung der Gebetsstimmung und Gebetswirkung unumgänglich" (I, S. 118). Die Kunst des Psychologisierens verführt hier Holzapfel zu unklarer Deutungsverschiebung, die das psychische Phänomen nicht vom religiösen Untergrund abzuheben vermag. Wesentlich psychologische Analysen enthält

auch der 1. Band des ‚Welterlebnisses' mit dem umfangreichen Abschnitt über das „Raumbewußtsein", das als Mindestbewußtsein, gleichsam den „tiefsten Meeresgrund" des Seelischen bildet, dessen Erlebnisse sich „der gestaltenden Bestrahlung" entziehen, die von der leuchtenden Meeresfläche, dem vollen Bewußtsein ausgehen. Langsam fühlt hier Holzapfel in die Dämmerregionen des Seelenlebens vor, ein Gebiet, das in der Neuzeit die ‚Tiefenpsychologie' mit größtem Eifer zu bearbeiten sucht. Aus seinen wohl allzu breit geratenen, mit naturphilosophischem und mythologischem Material durchsetzten Darlegungen folgert er, „daß an der Bildung der höchsten Gottesgestalt, zu der sich die Völker emporgerungen haben, das irrationale Tiefbewußtsein bei weitem mehr und ursprünglicher teilgenommen hat, als die sichtbare Umwelt und die Nachahmung ihrer Ordnung." Holzapfel nimmt auch hier verschiedene Stufen des religiösen Erlebens an, indem er „dem Geträume des Raumbewußtseins die Gefühle und Tendenzen der Ungesetzmäßigkeit und des Wunders" zuweist, die Entstehung der Welt durch das Wort, während das volle Bewußtsein die Gottheit rational dem menschlichen Begreifen anpaßt, woraus das Dogma sich entwickelt hat. So ist auch „einseitig vom Raumbewußtsein beherrscht der Glaube an die Auferstehung Christi in einem verklärten Leibe, oder die Auferstehung der Toten zur Zeit des jünsten Gerichts". Das Raumbewußtsein gestaltet sich ihm zur Sphäre der nachhaltigsten religiösen Erlebnisse in der Geschichte der Religion. Deshalb muß „die allzu große Unterdrückung des irrationalen zentralangepaßten Tiefbewußtseins durch rein logische Maximen zur Hemmung der stärksten religiösen, künstlerischen und praktischen Impulse des Schaffens" führen.

Erst im letzten Teil des zweiten Bandes finden sich die wichtigsten Ausführungen Holzapfels über eine Neugestaltung des religiösen Lebens. „In wem noch ein einziger Funke aus dem Himmel seiner Kindheit lebt, der muß ein Verlangen nach Erneuerung tragen, einen Glauben, eine Welt ersehnen, die nicht durch einen morschen Unterbau zum Schwanken gebracht, in sich zusammenstürzen müßte." Von dieser Sehnsucht nach dem Unendlichen erfüllt, übt Holzapfel an der bisherigen Gottesanschauung scharfe Kritik, die in fast marcionitischer Weise den Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinungsform aufzudecken sich bemüht. Es quält ihn der Gedanke, daß der in Gestalt eines Gottes repräsentierte „höchste Geist trotz seiner Allgüte und Allmacht unzählige Heere scheußlichster und bösartigster Wesen erschafft, sie meist auf Kosten der geistigeren und liebevolleren leben und

gedeihen läßt ..." „Das betende Kind muß mit schauervollem Entsetzen zusehen, wie ihm der ‚liebe Gott', der ‚Vater im Himmel', seine einzige Stütze auf Erden, seine Eltern erbarmungslos entreißt." Zu der Erschütterung des Gottesglaubens, der „über Länder und Meere weithin reichenden, mehr und mehr überhandnehmenden Verheerung" des religiösen Vertrauens aber habe die Anpassung der Vorstellungen von einer höchsten Geistesmacht an die individuellen Eigenschaften einer Schöpfergestalt als „eines umgrenzten Organismus" beigetragen. Holzapfel tritt hier dem christlichen Personalismus zugunsten einer überindividuellen Geistigkeit entgegen, neigt zu einer Art Panpsychismus, der nach neuplatonischem Vorbild die Kategorien von Raum und Zeit aus der Begriffssphäre des Göttlichen ausschalten möchte. Einer falschen Identifikation von Dasein und Sosein des Höchsten oder naiv-primitiven Vergegenständlichung, „veranschaulichenden Repräsentation", wie Holzapfel definiert, mit seinem transsubjektiven Wesen, der „übermenschlichen Vollendung" gibt er die Schuld an den religiösen Disharmonien unserer Zeit. „Die Gewißheit, daß selbst die künstlerischste und erhabenste Gestaltung unserer religiösen Repräsentation nur Ahnungen von einer Vollkommenheit bieten kann, die unsere Fassungskraft bei weitem übersteigt, wird der Andacht eine gewaltige Steigerung der Erweiterungsimpulse, des Wundergefühls und der Verzückung verleihen. Denn nicht das Bild einer völlig begreiflichen Begrenzung, die beinahe der Enge unseres Bewußtseins gleicht, kann uns beseligen, sondern das bloß ahnende Schauen, die Unfaßbarkeit der Mächte, die fast wie Ewigkeiten wirken und schaffen." Daher muß die Phase des Festhaltens an starr unveränderlichen dogmatischen Glaubensbildern einer panidealistischen Religionskunst der freien Gestaltung weichen.

In immer neuen Variationen kreist Holzapfels Sehnsucht um die Schaffung eines harmonischen Zusammenarbeitens aller menschheitlichen Seelenkräfte, und seine Worte formen sich zu mystischen Schauungen des göttlichen Wesens. „Wir werden ihn sehen, den Wunderbaren, den Vollkommensten. Nicht nur vom leuchtenden Blau des Himmels wird er herniedersteigen, nicht nur in sterngeformten Domen wird er sich zeigen. In unserer Seele werden wir ihn schauen, in den Hainen unserer Verzückung, in den Schatten unseres Gewissens. Sein heiliges Auge, das unergründlich tiefe, seelendurchdringende, gibt Trost dem Verirrten, labt den Schmachtenden, verjüngt den Gebeugten. — Bist du es, Vater? Ich suche dich. Aus tiefster Seele erhebt sich ein Laut, wie das Schweigen der Ewigkeit." Die fühlbaren seelischen Dissonanzen

dieses Menschendaseins reifen in ihm zu einer Art kosmischen Eschatologie, die den ‚Wunderbaren', wie er Gott immer wieder nennt, in seliger Verzückung ekstatisch erfühlen läßt — „ein Gefühl, mit einer Seligkeit verbunden, die, einmal erlebt, niemals verschwinden kann." „Ich habe im halbwachen Traume den Geheimnishöchsten gesehen ... Er schwebte sehr nahe über mir, wie ein dunkler unbestimmter Menschenschatten .... Es war, als eilte meine unaussprechliche Wonne der Schattengestalt des Höchsten entgegen ..., ohne daß ich meine ruhige Lage verändert hätte .... Es war ein schwebendes, emporfliegendes Gefühl, verbunden mit der Empfindung einer unendlich befreienden, erlösenden Erweiterung meiner ganzen Seele ... Und als ich erwachte, erschien mir alles in einem neuen Lichte, wie in eine neue Gefühlsfarbe getaucht ... Und eine unerschütterliche Zuversicht war in mir, daß wenigstens der Nachklang dieses Erlebnisses über meiner ganzen Zukunft beseligend schweben werde ... Zugleich erschien mir die Wandlungsmacht der Religion unendlich gewaltiger und wunderbarer als zuvor ... Wer nur einmal die Seligkeit der Verzückung erlebt hat, dem erscheint sein ganzes vorhergegangenes Leben fast trostlos und ohne Farbe. Allerorten fühlt er die warmen Strahlen der Geistessonne auf Dingen und Seelen ruhen. Zahllose Wonnen senkt der Wunderbare in das erneuerte Gemüt. Die Blumen und Kräuter des Feldes atmen beseeltere Düfte aus, entfalten heiligere Formen und Himmelsringe; die Quellen und Lüfte lassen den Himmelsverjüngten in reinere Kristalle, in tiefere Paradiese blicken, sie lassen ihn ein geheimnisvolleres Raunen, ein Läuten der Ewigkeit hören. — Und ist er ein Dichter, ein Künstler oder Forscher, so wird seiner Schöpfung der Hauch ferner Welten, der Odem des Wunderbaren entströmen. — Es wird über ihr eine Seligkeit schweben, die nicht von dieser Welt ist und in den Himmel führt." Durch dieses vergeistigt-mystische Erlebnis reiht sich Holzapfel ein in die große Schar jener religiösen Seher, welche in geheimnisvollen Stunden vom Ewigen berührt worden sind.

Erst auf diesen sublimierten Höhen einer vergeistigten Seelenhaltung kann eine Gemeinschaft der Vollendeten entstehen, der sich das harmonische Antlitz der Welt zu offenbaren vermag, das in Farben, Tönen und Düften ungeahnte Kräfte der Verjüngung darbietet. So eröffnet die religiöse Panideal-Wertung eine gewaltige Perspektive der Neubildung typischer Menschheitsgestaltungen, deren Seelenraum sich ins Kosmische erweitert. In dieser Hinsicht gehört auch die repräsentative Steigerung durch den Mythus, die Legende zur Idealisierung des religiösen Heros.

„Was wären uns ein Moses, ein Jesus, ein Pythagoras oder Empedokles, ein Franziskus, ohne die erhöhende Steigerung ihrer Legende?“ .. „Erst das religiöse und künstlerische Idealbild, welches aus allzu verkehrsgewohnter Nähe des alltäglichen Lebens besehen, unwahrscheinlich, zuweilen sogar erschreckend wirken könnte, vermag in seiner richtigen, instinktiv eingehaltenen Vergangenheitsperspektive den Charakter vollkommener Natürlichkeit und Erhabenheit zu erlangen.“

Daß bei R. M. Holzapfel der dichterische Drang zuweilen die philosophische Klarheit überwuchert, zeigen deutlich die aphoristisch gehaltenen Kapitel am Schluß des zweiten Bandes: ‚Kosmische Seelenkunde‘ und ‚Heilige und Gemeinschaften der Zukunft‘. Denn wir beobachten ein merkwürdiges Schwanken zwischen einer immanenten und transzendenten Deutung des ‚Wunderbaren‘. Auf der einen Seite ist er „unermeßlich mehr als alle Menschen und alle außerirdischen Geister der Sternenwelt, die uns umgibt, ist er eine gesonderte Persönlichkeit, ein erhabener Schöpfer, gerade weil sein Geist die Ewigkeit am vollkommensten durchströmt,“ auf der anderen Seite wird dieses Wunderbare „innerhalb der Gemeinschaft höchster Himmelsseelen geboren“, ja er wird durch unenträtselbare Schicksalsmacht in das Todesverhängnis einbezogen, das auch für ihn „keine Auflösung der Sonne des Geistes“, sondern vielmehr die vollkommenste Erneuerung und das harmonischste Überströmen in den heiligsten Bewußtseinsbrunnen eines neuen Wunderbaren“ bedeutet. Solche mystisch-poetischen Paradoxien sollen letzten Endes in sprachsymbolischer Form das unergründliche Geheimnis einer neuen seelischen Welt im Ewigen zu erfassen helfen, wobei der zartfühlende Künstler die Märchenreiche der Naturwelt als Offenbarungen „der Nähe des Höchsten“ betrachtet: „Als ich in die Kelche der Blumen durch zarte Kristalle, wie durch Himmelsfenster blickte, da sah ich diese Märchen, fühlte die Nähe des Höchsten und fühlte die Hände des schöpferischen Waltens.“

Anstatt nun die wirklich fruchtbaren Gedanken einer seelischen Verinnerlichung der Gewissenskomponente und einer stufenweisen Wertung der individuellen Lebensunterschiede in ihrer gestaltenden Kraft wirken zu lassen, läßt sich Holzapfel dazu herbei, in rationaler Weise ein soziologisches Zukunftsbild zu entwerfen, die „gewaltige Arbeit der Heiligen und Propheten der panidealistischen Welt“ zu charakterisieren, welche nicht nur in den Seelenräumen des menschlichen Geistes eine ständig wachsende, sich vervollkommnende Gemeinschaft religiöser Repräsentanten erschaffen“, sondern auch „den sichtbaren Umkreis des Lebens

durch neue Erlösungsgestalten, teils in der bildenden Kunst, teils in wirklichen Gruppenbildungen machtvoll erweitern" wird. Die „religiösen Menschheitskünstler, Menschheitsumgestalter der Zukunft" panidealistischer Färbung werden als „Rhapsoden des heiligen Himmels" neue irrationale Lebensquellen erschließen, den Menschen in neue Verbindung mit dem kosmischen All bringen. Von unendlicher Sehnsucht erfüllt, vereinigt er schließlich sein „Gebet mit der Andacht der Brüder und Schwestern, mit den Stimmen des Meeres und dem Schweigen der Tempelstätten: ‚Auf deine Schiffe wollen wir steigen; geleite uns, Vater, in deine Zukunft! Führe uns zu deinen Sonnenbrüdern. Wenn du mit uns bist, wer kann uns aufhalten, wer widerstehen? In dir, Vater, finden wir Kraft, in ewige Fernen zu dringen und dein Himmelsgestade zu erreichen.'

Die vorstehende zusammenfassende Darstellung von Holzapfels religiöser Gedankenwelt wurde unerwartet durch das Ableben R. M. Holzapfels (Februar 1930) zum Gedenken an seine nunmehr abgeschlossene Lebensarbeit. Für die Erfassung des religiösen Problems der Gegenwart sind seine gedankentiefen Werke von hoher Bedeutung und stellen einen eigenartigen Typus der Welt- und Lebensanschauung dar.

2. Auf religiös Suchende unter den gebildeten Kreisen erstreckt sich auch die stille Wirksamkeit eines pseudonymen ‚Meisters' Bô Yin Râ[1]), der, beruflich als Künstler in fränkischen Landen tätig, in zahlreichen Schriften „eine Hohe Gemeinschaft der Leuchtenden des Urlichts" zu sammeln bemüht ist. Von ihnen haben zwei ausgezeichnete Vertreter des heutigen Geisteslebens: der bedeutende Komponist und Dirigent Felix v. Weingartner (Bô Yin Râ, 1923, Rhein-Verlag, Basel) sowie der Pariser Physiker Baron Robert Winspeare (Bô Yin Râ und sein Werk, Vortrag auf einem Pariser Physikerkongreß 1929), ein begeistertes Bekenntnis für diesen „Sendboten der Urwahrheit" abgelegt. „Alle, die diese Lehre kennen und ins Leben umsetzten, haben diese Erneuung und Ausweitung ihres Bewußtseins und diese Verstärkung aller Lebenskräfte erlebt" (R. Winspeare).

In der Form religiös-ethischer Essays behandeln seine Schriften die verschiedenartigsten Gebiete des Innenlebens: ‚Buch vom lebendigen Gott'; ‚Buch vom Menschen'; ‚Buch vom Jenseits'; ‚Buch der Liebe'; ‚Buch vom Glück'; ‚Buch des Trostes'; ‚Buch der Gespräche'; ‚Buch der königlichen Kunst'; ‚Der Weg zu Gott'; ‚Die Weisheit des Johannes';

1) Joseph Schneider.

‚Das Geheimnis'; ‚Das Mysterium von Golgatha'; ‚Das hohe Ziel'; ‚Das Gebet'; ‚Geist und Form'; ‚Der Sinn des Daseins'; ‚Psalmen'; ‚Worte des Lebens'; ‚Mehr Licht'; ‚Okkulte Rätsel' — diese Schriften bei verschiedenen Verlagen zuerst erschienen (Kober, Basel; Weiße Bücher, München; Rhein-Verlag Basel), sind nun durch die Versandabteilung des Richard Hummel-Verlags in Leipzig erhältlich.

Über die Ziele seiner „geistigen Bewegung" hat der Verfasser sich einmal dahin geäußert: „Wir brauchen gewiß keine „neue Religion" und noch weniger neue Sektenbildungen! — Was hingegen bitter nottut, ist ein Erwecken der lebendigen geistigen Kräfte, die der Erdenmensch auch heute noch in sich selber finden kann, genau wie sie jene früheren in sich fanden, die als erste Gläubige sich um die heute jahrtausendealten Symbole scharten. — Was da in unseren Tagen so vielen als „veraltet" und nicht mehr „der Zeit gemäß" erscheint, steht immer noch erst am Anfang seiner realen geistigen Auswirkung, und wenn diese Zeit das Altgegebene als ihr nicht mehr „gemäß" empfindet, so ist sie nur insofern im Recht, als ihr der Maßstab fehlt für die Höhe und Tiefe der verborgenen Wahrheit, die sie in ihren überlieferten religiösen Symbolen finden könnte, forderten die Gläubigen nicht einen Glauben an Worte, wo alles „Wort" nur als Symbol begriffen werden kann ..." In ‚seinen Büchern' redet er daher „nur von Dingen, die ihm Inhalt eigenen Erlebens" geworden sind. Als mystischer Romantiker verlegt denn Bô Yin Râ die Quelle aller Weisheit nach dem fernen Osten, wo „im Tempel des Geistes" auf dieser Erde die Meister zu Hause sind. „Dort in den verborgenen Einöden des höchsten irdischen Gebirges leben seit Urzeittagen stets einige unserer Brüder aus der jeweiligen Generation: — Männer, die jede auf Erden mögliche Größe überstiegen haben und nun in unzugänglicher Abgeschiedenheit verharren, um den Pfad stets von Verschüttung freizuhalten, der uns anderen, im Weltleben Wirkenden gangbar bleiben muß, wenn wir der Aufgabe obliegen sollen, die uns aufgetragen ist ..." (B. v. Jenseits S. 75). Das Geheimnisvoll-Einzigartige dieser Meisterschaft besteht darin, daß sie innerlich verbunden sind, obwohl sie einander nicht kennen und in keiner äußeren Verbindung durch Wort oder Schrift stehen. Verborgene Gesetze, gleichsam eine präexistente Bestimmung führt diese ‚älteren Brüder' in einer Art ‚Weißer Loge' schicksalhaft zusammen. Man kann echter Schüler eines solchen Meisters sein, ohne je zu erfahren, wie er heißt und wo er wohnt, man kann täglich mit ihm in Verbindung stehen, ohne ihm je persönlich nahegetreten zu sein. Denn nur hier ist „die ewige kosmische

Weisheit" zu finden. Nur im eigenen Ich, das einzigartig und unzerstörbar in jeder Emanation ist, wird der Führer, der Meister, der „Guru", das „Ur-Licht" erkannt und geliebt. Wenn „auch im Osten das Licht wohnt", so ist doch „der innerste Osten" in der Seele selbst.

Altbekannte mystische Klänge sind es, die uns als ‚Weg zu Gott' in fein kultivierter Sprache immer wieder begegnen: „Du kannst nur dich selbst in Gott und deinen lebendigen Gott in dir erleben, — geeint im Bewußtsein des Erlebens, und dennoch stets der verbleibend, der du bist!" — „Ach nein, mein Freund, — wenn du dem leibhaftigen Gotte in dir selbst begegnen wirst als deinem lebendigen Gott, dann wirst du gewiß ihn nur in dir selbst erleben und dich selbst ihm geeint, allein mit nichten wirst du ‚zu Gott geworden' und selbst vergottet sein!" — Darin spricht sich eine um das Ich zentrierte, rein immanente Religiosität aus: „In deinem, dich selber erzeugenden Ich allein findest du deinen lebendigen Gott!" Und R. Winspeare bezeichnet als Anfang und Ende dieser Lehre: „die Geburt des lebendigen Gottes im ‚Ich'." Aus diesem Grund bekämpft Bô Yin Râ auch allen Okkultismus und Spiritismus der Neuzeit, da nach seiner Überzeugung „der wirkliche Verkehr, — der einzige sichere Verkehr mit den ins Jenseits Vorangegangenen, — sich allein im Innern, in der Seele abspielt und rein geistiger Art ist." Wie es bei einem Künstler erklärbar ist, spielt gerade das Innenleben, die innere Schau, das innerliche Einfühlen eine große Rolle und bringt ihn in scharfen Gegensatz zum ‚Wissen' (s. Buch der Gespräche). „Wenn du zur Wahrheit kommen willst, so mußt du vor allem den Wahn ertöten, als wenn Wahrheit ein ‚Wissen' wäre! — Freilich den Meistern eignet eine höhere Erkenntnis auch über die kosmische Gestaltung. Denn wiederholt hebt Bô Yin Râ hervor, daß man „drei Reiche im Kosmos unterscheiden lernen" müsse. „Einmal das Reich der physisch-sinnlichen Anschauungsart, oder die physische Welt. Dann das Reich geistig-sinnlicher Anschauung, oder die Welt des Geistes. Drittens aber das Reich der verborgenen, ursacheschaffenden Kräfte des Urseins: — das einzig Wirkliche, auf dessen Auswirkung alle Anschauungsformen und ihre Erscheinungswelten, sowohl auf der geistigen wie auf der physischen Seite des Kosmos, beruhen. — Diese verborgenen, ursacheschaffenden Kräfte des Seins wirken im Erdenmenschen als seine Seelenkräfte." Mit dieser Art Trichotomie der kosmischen Stufenwelt gerät Bô Yin Râ in den Bann g n o s t i s c h e r Weltanschauung, die ihm Raum gibt für die Herübernahme östlicher Weisheitslehren. Seine alogisch-ästhetische Religiosität sieht ihr Idealbild „in der Frühzeit

antiker Mysterienkulte". Und so wird auch das tragische Geschehen um die Gestalt Jesu zu einem ins Kosmische transponierten ‚Mysterium von Golgatha'. Diese Schrift sowie das ‚Buch der Liebe' und die ‚Weisheit des Johannes, machen den Versuch, die Person Jesu unter „die Leuchtenden des Urlichts" einzureihen, dessen ‚hohe Weisheit' gegenüber späteren Verdunkelungen noch am deutlichsten aus „dem Sendschreiben des Johannes" hervorstrahlt. Denn „das hohe Mysterium seiner Sendung war nur Wenigen bekannt und selbst die Wenigen erfaßten es nicht, bis auf den ‚Einen', den er „liebte". Nur dieser ‚Eine' wußte auch um seines Meisters geistigen Werdegang und um die tiefste Begründung seines Rechts zu lehren. Erst eine spätere Zeit schuf sich aus dem Bilde des hohen Meisters einen Kultgott, machte ihn zum ‚Messias', obwohl „er dies als Schändung seiner selbst betrachtet hätte".

Kraft höherer Erkenntnis entnimmt Bô Yin Râ weiter dem Sendschreiben einen phantasievoll gestalteten ‚Erdenweg des Leuchtenden', der schon „in seinen späteren Jünglingsjahren zu Kapernaum die erste Begegnung mit einem der Leuchtenden des Urlichts, deren hoher Bruder er später werden sollte, hatte, da er der Artung nach zu ihrem Kreis gehörte längst bevor er durch das irdische Auge das Licht der Erdensonne sah ... In klarer Sternennacht, auf einer Felsenhöhe, nahe seinem Wohnort, erhielt er seine Weihe als ein Meister der Lichterkenntnis, als ein Liebender im Lichte, als ein Leuchtender unter Leuchtenden ..." „Das Größte aber, was ein Mensch der Erde je vollbringen konnte, ward noch im Kreuzestod dereinst auf Golgatha vollbracht: — des Erdenmenschen Schicksal ward gelöst aus kosmischer Verhaftung!" — Doch auch im Tode nahmen sich die hohen Brüder des Meisters, die ihn einst geschult und als der Ihren einen vollendet hatten zu seinem Priesterkönigtum — seiner an und trugen in mondenheller Nacht sogleich die geliebte schwere Bürde mit vieler Mühe weit hinauf in das Gebirge, bis zu einer Felsenschlucht — allwo ein Scheiterhaufen tags zuvor bereitet worden war. Hier harrten vornehme Männer aus fremdem Stamme — einst weit her vom Osten gekommen —, die den teuren Leichnam in der Dunkelheit verbrannten ... „Was dir die alte Kunde noch berichtet von dem, was nach dem Tode dieses größten Liebenden sich dann ereignet haben soll, ist, wenn du es geschichtlich fassen wolltest: — Mythe, doch diese Mythe schließt in sich die tiefste Wahrheit ein." — Der große Liebende, der jene große Liebestat vollbrachte, hat als heiligstes Vermächtnis die hohe Liebe den im Urlicht Leuchtenden übermittelt, jene „das Weltall durchströmende und durchschauernde Urkraft, ein inneres Leuch-

ten, ein Strahlen und Wärmegeben — ein Überströmen aus dem Innern über alles Äußere", ein Sichverschenken, das schon die Schöpfungsschauer in der irdischen Geschlechtsliebe erahnen läßt ..." Bô Yin Râ wird zum Panegyriker der Liebe, ohne sich so recht zum Bewußtsein zu bringen, daß er immer wieder in die Saiten des gewaltigen Hymnikers Paulus greift. Da ihm eine ethisch-religiöse Entwicklung eigentlich fremd ist, so projiziert er geistesgeschichtliche Höhepunkte in eine dunkle Ferne und trägt östlichem Denken entsprechend alles relativierend auf einer Fläche auf. Es macht zuweilen, wie C. A. Bernoulli mit Recht hervorhebt, einen eigentümlichen Eindruck, wenn „gute deutsche Worte und höchst anständige bürgerliche Ratschläge mit dem orientalischen Zauber eines klösterlichen Ordens auf dem Himalaja" umgeben werden.

Obwohl Bô Yin Râ energisch jeden Okkultismus zurückweist, so spielen doch geheimnisvoll-dunkle Begegnungen und Erlebnisse bei seiner ‚Einweihung' in die Bruderschaft höchster Geisteserkenntnis eine große Rolle (s. die halbbiographische Schrift ‚Das Geheimnis' und das ‚Buch der Gespräche'). Wer aufgenommen wurde in die hohe Gemeinschaft der Leuchtenden, den verpflichtet nach Mysterienart ein kosmisches Gesetz, „sich selbst und anderen als eine Sonne des unendlichen Raums zu leuchten". Jedoch nicht im Sinne einer religiösen Propaganda: — „Ich bin kein Prophet, der Bekenner braucht, — kein Kämpfer, der nach Anhängern hinter sich blickt, — sondern nur ein Vermittler geistiger Einblicke in die ewige Heimat des Menschen." „Wer in den Symbolen seiner angestammten Religionsform die ewige Wahrheit finden will, der soll in Vertrauen bei diesen Symbolen verharren, bis sie sich ihm erschließen." Denn im Sinne rationaler Aufklärung meint Bô Yin Râ, daß irgendeine Bindung an ersonnene Glaubensformeln kein Hindernis sei, um die gleiche hohe Hilfe erfahren zu können, daß es ohne jede Bedeutung bleibe, wen das gläubige Volk als seinen Helfer verehren zu müssen wähne. Überall wo unbewußte Frömmigkeit der Tat lebendig ist, da sind im Sinne der ‚frohen Botschaft' des Meisters von Nazareth Strahlen ewigen Lichtes spürbar, ob nun „der Scheich der Wüste zu Allah sein Herz erhebt" oder „der Hindu zu irgendeiner Gottheit seines uns Abendländern so grotesk erscheinenden Pantheons". Bô Yin Râ kennt also weder eine schöpferische Entwicklung der Religionen noch eine Wertstufung religiösen Erkennens; bei ihm versinkt alles in das mystische Helldunkel einer esoterischen Ur-Weisheit, die letzten Endes die Geistesgeschichte der Menschheit negiert, dem Dasein eine Sinngebung versagt. Abgesehen von den haltlosen Konstruktionen des Lebens Jesu werden

die schöpferisch-erlösenden Kräfte der Religion verkannt zugunsten von asozialen, rein individuell bedingten rationalen Gedanken.

3. Am lieblichen Lago Maggiore in Locarno-Minusio liegt eine heilige Burg, Sanctuarium Artis Elisarion genannt, deren Erbauer (1927) eine künstlerische Weihestätte für den ‚Neuen Flug der Seele' im Sinne des Klarismus hat schaffen wollen. Die Bewegung geht auf den Maler und Dichter Elisario von Kupfer und seinen Freund, den Naturphilosophen Ed. von Mayer[1]), die beide aus dem Baltenlande stammen, zurück. Der erstere war aufgewachsen im Geiste eines strenggläubigen Luthertums, das wegen seiner Selbstgerechtigkeit schon den empfindsamen Jüngling in schwere innere Kämpfe verwickelte. Heftige Erkrankungen führten zu seelischer Verinnerlichung und reiften den Entschluß, sich hauptsächlich der Malerei zu widmen. Elisarions ganze Kraft des letzten Jahrzehnts gehörte der Schaffung großer Kunstwerke, vor allem seinem Hauptwerk, dem sakramentalen Rundgemälde ‚Die Klarwelt der Seligen', das „eine lichte Wirklichkeit zeitlos verklärter Gegenwart im Zauber der Landschaft und Gestalten offenbaren will". — „Mein Klarglaube ist mir der höchste Lebensschatz, ohne daß ich deshalb anderen Bekenntnissen ihren Wert gehässig absprechе. Ich sage für mich: ‚Ich danke Dir, mein Gott und Freund, daß ich an Dich und Deine Klarwelt glauben darf. Die Klagen der leidenden Menschen treffen Dich nicht, denn Dein Reich, die Klarwelt, ist nicht von dieser Welt, aber Du wirkst in dieser Wirrwelt und erlöset die Seele, die Dich erkennt, Dir in Sehnsucht zustrebt — von Ewigkeit zu Ewigkeit, " (nach brieflicher Mitteilung an den Verfasser vom 15. Januar 1930).

In einer Reihe von Schriften: ‚Ein neuer Flug und eine Heilige Burg' (1911); ‚Was soll uns der Klarismus? — nationale Kraft' (1912) und kürzeren Abhandlungen: ‚Wirrwelt und Klarwelt' (in: Der Türmer, 1927), ‚Was ist Klarismus' (in: Religion und Geisteskultur, 7. Bd.) hat Elisarion das Wesen seiner Lehre näher umschrieben. Mit aller Deutlichkeit tritt uns entgegen, daß zu den bestimmenden psychisch-religiösen Kategorien der Dualismus gehört. Denn seine Ideen bewegen sich um die Polarität von Wirrwelt und Klarwelt, wobei die Wirrwelt als nicht erschaffen gilt, sondern „als zwanghafter, ewiger Gesamtstand der unerlösten Eigenwesen, ihre Prüfungsstätte und ‚Fegefeuer' in vorläu-

1) Der naturphilosophische Gehalt der Bewegung muß hier bei Seite bleiben (s. Ed. v. Mayer, Zukunft d. Natur, 3 Teile: Irrgänge d. Geistes; Verjüngung des Lebens; Die befreite Menschheit).

figen Gestaltungen und gegenseitiger Vergewaltigung"; während demgegenüber die Klarwelt als „die göttliche Ordnung und Gemeinschaft der nur mit Gottes Hilfe zu Gottes Kindern gewordenen, in Gnade erlösten Wesen, in verklärter Gestaltung"[1]) anzusehen ist. Ähnlich dem marcionitischen Denken wird Gott den Schöpfungsmängeln entnommen und zum „Urerlöser, Allsieger und Ur-Schöngestalter" erhoben, dessen einzige Sehnsucht ist, die Eigenwesen in verklärter Vollendung um sich zu sammeln, aber nicht durch göttliche Rache und gotteslästerliche Gottesfurcht[2]), sondern durch liebreiche Erhöhung ihrer seelisch-geistigen Kräfte. Die unkritische religiöse Erziehung des jungen Elisarion war gewiß mit daran schuld, daß die auf primitiver ethischer Grundlage ruhende israelitische Gottesvorstellung ihm das Vertrauen zu jeder absoluten Autorität religiöser Überlieferung raubte. So ist ihm auch Sünde „nicht die Übertretung eines bestimmten Gesetzes und Brauches von einem Berge Sinai, oder richtiger der nationalistischen Priester zu Jerusalem, Rom, Wittenberg, London, Genf oder zu anderen Städten, sondern allein das, was jemanden innerlich in seiner Entwicklung zur Harmonie hemmt, in seiner Entwicklung zur inneren Ausgeglichenheit und äußerer friedvoller beglückender Gemeinschaft".

Darum sind auch in der Verkündigung des Menschen Jesus von Nazareth „nicht maßgebend die Worte, die unter alttestamentlichem oder heidnischem Einfluß stehen" und Gott als einen unversöhnlichen oder nur mit Blut zu versöhnenden Rächer schildern; denn dem Klarismus gilt Jesus der Christ und Jesus von Nazareth als nicht identisch, denn „Jesus von Nazareth ist eine nationale kulturzeitliche Erscheinung mit ihren naturgemäß möglichen Hemmungen; Jesus der Krist ist übervölkisch und übergeschichtlich". Der Tod des Christus ist nicht „eine Bezahlung der ungetilgten Schuld an einen allmächtigen Gesetzgeber, vielmehr die Offenbarung höchster Liebe der verklärten Welt durch Jesus den Krist, der aus dem verklärten Reiche wieder in die Welt des Todes getreten ist und mit seiner Geburt, als dem größten Opfer, den Tod auf sich genommen hat vor allem Kampf wider die Macht des Chaos". Die tiefste Bedeutung aber des Ritter-Heilandes Christus besteht in seinem schöpferischen Kämpfertum für die Erlösung der ‚Eigenwesen', der „unerschaffenen Seelen, aus deren leidvoller Ur-einsamkeit all der anarchische Egoismus stammt, aller Zwang und Krampf der

1) Ed. v. Mayer in Rel. i. Gesch. u. Gegenw.[2] Bd. 3, 1053.

2) Vgl. dazu die Schrift Die Gotteslästerungen der Bibel und der Antike Klaristische Bücherei, 3).

Massen, die ganze fressende, zerstörerische, gierige Wirrwelt-Natur". „Wir ewigen Eigenwesen allesamt sind die Urheber der Natur, und wir dürfen nicht länger Gott die Schuld an Pestilenz, Krieg, Erdbeben, Mord, Schändung, Lüge, an Tod und Geburt zuschieben, als wäre er ein Dämon voll Cäsarenwahnsinn, der alle Übel auf die Geschöpfe seiner Allmacht losließe" (Ed. von Mayer). Laienfrömmigkeit stört es nicht, wenn sie im Intuitiv-Widerspruchsvollen sich bewegt, da ihr das Konstruktiv-Theologische fernliegt. Besonderen Wert gewinnt bei ihr auch die praktische Ausgestaltung religiöser Erscheinungsformen und die anschauliche Vergegenwärtigung in der kultischen Symbolik.

Der Kult ist für den Klarismus „nicht eine Handlung, um Gottes Zorn und Rache zu versöhnen, sondern eine Pflege der Seele, ihre Erhebung in einen Zustand, der sie für die göttliche Kraft und Einwirkung empfänglicher macht". Bisher war nach Elisarions Ansicht der Kult „ein Dienst dem Herrn, um die Begnadigungs- und Geberstimmung Gottes zu hegen und zu pflegen", oder aber wie beim Protestantismus bloß eine Art kurzer Begleiterscheinung der Predigt. In den ‚Hymnen der Heiligen Burg' (Klaristischer Verlag Akropolis [Leipzig], in den fast alle Schriften der Bewegung übergegangen sind) sind Vorschläge zu einer Art Seelenfeier im Sinne des Mysteriums des ‚dritten Raums' im Sanctuarium, der ‚Stätte der Entrückung', die sich freilich „nur dem erschließen wird, der fest geworden ist in dem klaristischen Glauben an eine steigende Welt der Klärung und der Verklärung". Wenn Elisarion selbst als das wesentlich Neue des Klarismus bezeichnet: die Eigenwesenheit, den Gegensatz zwischen Chaos und Urgott, die Ablehnung der göttlichen Rache und einer ewigen Verdammnis sowie die Wertung alles Freudig-Schönen als Vorahnung und Vorwirkung der verklärten Welt, so geht gerade aus dem letzten Punkt hervor, wie stark die ästhetische Seite hier vorwiegt. Schon die Errichtung und Anlage des Kunst-Heiligtums mit den monumentalen Wandgemälden zielt darauf, eine Weihestätte der Offenbarung des unbekannten Gottes durch höchstes Künstlertum zu schaffen, wo in tiefster heiligster Ehrfurcht und lauterstem Jubel der Erlösung der Beschauer die Seligkeit eines neuen Mysteriums empfinden soll. Was E. von Kupfer schon in seiner kleinen Schrift: ‚Olympia und Golgatha' (1907) etwas unklar angedeutet hatte, das für Hölderlin so tragisch gewordene Problem: Griechentum und Christentum, sollte durch die künstlerische Intuition eine seelenklärende Lösung finden.

Damit freilich ist der religiöse Charakter der Bewegung in allzu sublime Bahnen erhoben. Sie verzichtet bewußt auf breitere Schichten des

Volks. Sie tritt in Parallele zu den esoterischen Mysterien der Antike und teilt dadurch wohl auch ihr Schicksal. Denn wie J. Konrad in seiner ‚Analyse der prinzipiellen Analogien' von ‚Religion und Kunst' (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929) einleuchtend dargelegt hat, steht die partiale Totalität des Kunstwerks stets in grundsätzlichem Gegensatz zur universalen Sinn- und Weltdeutung der Religion. Überhöhte Einfühlung, ästhetische Wonne bleiben immer nur Teilerscheinungen der das ganze Leben mit willensmäßig-schöpferischen Kräften bewegenden Religion.

* * *

Wenn wir rückblickend den religiösen Gehalt der Bewegungen eines R. M. Holzapfel, Bô Yin Râ und des Klarismus prüfend uns vergegenwärtigen, so ist ihnen allen das Konstruktiv-Synkretistische gemeinsam, das mit viel Geist und edlem Wollen die religiöse Kultur der Gegenwart zu verfeinern strebt. Religion aber ist Leben aus der Tiefe der Unmittelbarkeit, ist Erschüttern und Erschüttertwerden durch Kräfte weltüberlegenen Daseins. Nicht der Geist abstrakt-geläuterten Denkens, sondern das Pneuma einer von Gott erfüllten Persönlichkeit ist das Motiv einer religiösen Bewegung. Blutleere Abstraktionen aber haben noch nie langes Leben gehabt. Besonders bedenklich berührt ihre unsichere Stellung zur Persönlichkeit Jesu, die letzten Endes für das Abendland das religiöse Zentralproblem ist und bleibt. Sie machen ihn gewaltsam zum Träger ihrer religiösen Ideen, statt umgekehrt ihre Gedanken in das Licht seiner Botschaft und seines Lebens zu stellen. Gewiß sind heute noch nicht alle Tiefen dieses unfaßbar ‚Genialen' erschlossen, aber eine wahrhaft fruchtbare, der Wahrheit lauschende Auseinandersetzung wird die epochalen Probleme sorgfältig abwägen, nicht absichtlich verschieben und konstruktiv umdeuten. Wie ehedem das Christentum über die mythenreiche Mysterienwelt der Antike nur durch die einzigartige historische Gestalt Jesu zu siegen vermochte (s. dazu jetzt H. Greßmann, Die orientalischen Religionen im hellenistischen Zeitalter, Berlin, 1930, S. 157), so wird auch in der Gegenwart wahrhaft religiöses Leben sich nur an ihm gestalten können. Den dargestellten Bewegungen mangelt die seelenwendende Stoßkraft auch darum, weil aus philosophisch-rationalen Erwägungen umwälzende innere Neuorientierungen noch nie hervorgingen und sie an eine Schicht geistiger Kultur gebunden bleiben, die mit den Dämonien und Rätseln des Weltgeschehens wenig anzufangen weiß. Dafür ist schon charakteristisch, daß diese Bewegungen durch das Grandios-Zersetzende des Weltkriegs fast keinen Umbruch ihrer religiösen Deutungen erfahren haben.

Sekte und Konfessionskirche.

Zur Problematik von Lausanne.

Von Professor D. Otto Piper in Münster i. W.

1. Lausanne als Konzil. 2. Das Problem der Einzelkirche in der alten und mittelalterlichen Kirche. 3. Der reformatorische Kirchenbegriff. 4. Der Kirchenbegriff von Lausanne.

1. Lausanne als Konzil.

Von der Menge der internationalen Konferenzen und Kongresse, die im Grunde kaum mehr sind als ein Symptom dafür, daß die Erde heute übersehbar geworden ist und daß alle wichtigeren Gemeinschaften dadurch in internationalen Beziehungen stehen, unterscheidet sich grundsätzlich die Weltkirchenkonferenz für Glauben und kirchliche Verfassung, die im August 1927 in Lausanne stattfand [1]). Man pflegt zwar Lausanne heute in einem Atem zu nennen mit der Weltkirchenkonferenz für praktisches

1) Eine gute allgemeine Orientierung über die Konferenz gibt der sehr anschauliche „Erste Gesamtbericht", den Siegmund-Schultze geschrieben hat (Die Weltkirchenkonferenz von Lausanne. Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glaube und Verfassung. Berlin-Steglitz 1927). Die Verbindung von amtlichen Protokollen und persönlichen Eindrücken, die ausführliche Schilderung der Diskussionen und Sektionssitzungen führen den Leser mitten in die Problematik und in den Geist der Zusammenkunft. Viel trockener und breiter, aber unentbehrlich für jeden, der sich eingehender mit den Fragen von Lausanne beschäftigen will, ist der „Amtliche Bericht", den Hermann Sasse herausgegeben hat (Die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, Furcheverlag 1929), ein umfangreicher Band, der außer einer sehr ausführlichen und wichtigen Vorgeschichte der Konferenz die sämtlichen Aktenstücke und Vorträge und die wichtigsten Gedanken der Diskussionsreden enthält, sowie, was für den, der den Geist der Konferenz kennen will, sehr wichtig ist, die Gottesdienste.

Christentum in Stockholm (1925): aber wenn auch die Teilnehmer der beiden Konferenzen zu einem großen Teil die gleichen waren, wenn auch die Fortsetzungsausschüsse der beiden Konferenzen in engster persönlicher und sachlicher Zusammenarbeit stehen, ja selbst wenn auch heute noch nicht allen Teilnehmern von Lausanne der eigentümliche Charakter dieser Zusammenkunft klar geworden ist, so bleibt doch ein grundlegender Unterschied: Stockholm geht nicht wesentlich über andere internationale kirchliche Kongresse hinaus, auf denen man gemeinsame Fragen der kirchlichen Praxis theoretisch löst und praktische Zusammenarbeit verabredet. Lausanne dagegen war kein Kongreß, zu dem die einzelnen voneinander unabhängigen Kirchen ihre Vertreter delegierten, Lausanne war seiner Idee nach ein Konzil, d. h. eine Versammlung der Vertreter der einen Kirche Christi. Nach Stockholm hätte man ohne einen inneren Widerspruch auch Vertreter nichtchristlicher Religionsgemeinschaften einladen können; von Lausanne dagegen hat man sogar gewisse christliche Religionsgemeinschaften ausgeschlossen, z. B. die Unitarier. Die Zusammenkunft von Lausanne hätte gar keinen Sinn gehabt ohne dieses vorgängige Bewußtsein von der wesensmäßigen Einheit der Kirche und ihrer wesenhaften Unterschiedenheit von allen anderen religiösen und nichtreligiösen Gemeinschaften. Und wenn die Versammlung von Lausanne schließlich auf Beschlüsse verzichtet hat, so doch nicht, weil man den Konzilsgedanken preisgegeben hätte, sondern nur, weil man die Zeit für Beschlüsse noch nicht für gekommen hielt. Die Tagung von Stockholm war in sich abgeschlossen; ihr können aber — und werden wahrscheinlich — noch eine Reihe gleichartiger folgen. Die Einberufung neuer Tagungen ist dort nur von äußeren Umständen, nämlich von dem Auftauchen neuer gemeinsamer Probleme abhängig. Die Tagung von Lausanne im August 1927 dagegen ist nur die Eröffnungssitzung eines allgemeinen Konzils, das sich zunächst vertagt hat; weitere Sitzungen aber werden in dem Maße folgen, wie die innere Entwicklung der beschickenden Kirchen in der Diskussion der aufgeworfenen Fragen Fortschritte gemacht haben wird. Tagungen von der Art der Stockholmer, der Missionskonferenz auf dem Ölberge, oder der Weltbundtagung in Prag, können ihrem Wesen nach unendlich oft wiederholt werden,

auch wenn die Probleme der jeweiligen Tagesordnung nicht gelöst werden können; Zusammenkünfte wie die von Lausanne dagegen müssen ihrem Wesen nach zu einer Lösung ihrer Probleme kommen, selbst wenn ihr Programm so weit ist, wie das der Konferenz von 1927. Die inneren Voraussetzungen, unter denen man nach Lausanne kam, fordern von den Teilnehmern, die Probleme solange zu bearbeiten, bis man zu der Einsicht gelangt, daß eine Einigung der Kirchen auf dem Gebiete des Glaubens und der Verfassung entweder ihrem Wesen nach möglich, oder aber wesenhaft (nicht bloß tatsächlich, etwa aus geschichtlichen und persönlichen Gründen) unmöglich ist. Daß die Mehrzahl der beteiligten Kirchen diesen Charakter von Lausanne begriffen haben, beweist die Fülle von Berichten über die Weiterarbeit in den einzelnen Kirchen, die der Generalsekretär des Fortsetzungsausschusses bis jetzt veröffentlicht hat [1]).

Lausanne ist also nicht nur ein Religionsgespräch gewesen, in dem Vertreter verschiedener Konfessionen den gegenwärtigen Grad von Übereinstimmung oder Verschiedenheit ihrer Konfessionen feststellen wollten. Beim Religionsgespräch ist das Primäre das Bewußtsein der Verschiedenheit der einzelnen Konfessionen, das Ziel ist äußeres taktisches Zusammengehen: Marburg 1529 und seine Wiederholung 1929 sind dafür lehrreiche Beispiele. Das Konzil dagegen geht vom Gedanken der wesenhaften Zusammengehörigkeit aus, sein Ziel ist Angleichung der verschiedenen Standpunkte. Noch weniger ist Lausanne mit einem Theologentag zu vergleichen; und das Wort, Lausanne sei ein großes Kolleg über Symbolik gewesen, bezeichnet jedenfalls am wenigsten den Sinn dieser Zusammenkunft. Bei einem Theologentreffen handelt es sich um eine unverbindliche Diskussion der Theologen, die von einander lernen wollen und die es jeweils von ihrem eigenen Ermessen abhängig machen, wieweit sie ihre eigenen Ansichten zugunsten des anderen preisgeben wollen. Denn hier treffen sich die Theologen als Männer der Wissenschaft. Auf einem Konzil dagegen handelt es sich darum, autoritative Beschlüsse zu fassen, weil hier die Teilnehmer als Lehrer der Kirche zusammenkommen. Zu denen gehören gewiß auch die akademischen

1) Zu beziehen durch: The Secretariat. P.O. Box 226 Boston Mass U.S.A.

Lehrer; aber es war eben kein Zufall, daß in Lausanne auch die Kirchenführer in so großer Zahl vertreten waren. Wenn zur deutschen Delegation verhältnismäßig viel Professoren gehörten, so hing das damit zusammen, daß der deutsche evangelische Kirchenbund als solcher sich nicht in der Lage sah, offiziell nach Lausanne zu gehen, und daß infolgedessen die Führer der deutschen Landeskirchen — im Unterschiede von den Freikirchen — sich mit wenigen Ausnahmen nicht beteiligten [1]).

Vergleicht man freilich den umfangreichen Verhandlungsbericht der Tagung von Lausanne mit ihrem eigentlichen Ergebnisse, wie es in den kurzen, durch vielerlei Vorbehalte eingeschränkten Berichten der einzelnen Sektionen niedergelegt ist [2]), so kann den Außenstehenden allerdings der Gedanke überkommen, diese Tagung sei ein Mißerfolg gewesen. Rom triumphiert, daß die Uneinigkeit der Nichtkatholiken so offenbar geworden sei; ein intransigentes Luthertum stellt freudig fest, daß der Angriff der Relativisten auf die Reinheit der Lehre und der Versuch einer charakterlosen Religionsmengerei mißlungen sei [3]); die Teilnehmer der Tagung und die Mitarbeiter der Bewegung dagegen werden den Erfolg der ersten Tagung gerade in der Spärlichkeit des ersten Ergebnisses sehen. Gerade weil unter den Konferenzteilnehmern der Begriff der „Einheit der Kirche in Glaube und Verfassung" in der verschiedensten und widersprechendsten Weise verstanden wurde, mußte die erste Aufgabe der Konferenz darin bestehen, durch die gegenseitige Auseinandersetzung den Sinn der Frage genau zu präzisieren, die dem Konzil zur Beantwortung vorgelegt worden war. Dabei ist im Laufe der Besprechungen immer

1) Daß hinter diesem Fernbleiben sich nicht nur ein Ressentiment verbarg, sondern eine aus dem protestantischen Kirchenbegriff geborene Zurückhaltung gegenüber dem Gedanken eines allgemeinen Konzils, wird aus den folgenden Ausführungen deutlich werden.

2) Berichte der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zu Lausanne. Amtlicher deutscher Text. 23 S. Furcheverlag, Berlin 1928.

3) Es ist übrigens bezeichnend, daß Lausanne die heftigsten Angriffe von Nichtteilnehmern erfahren hat, die von dem inneren Leben der Konferenz nichts wußten. Man muß bedauern, daß auch das amtliche Hauptwerk über dies innere Leben schweigt.

deutlicher geworden, daß die Möglichkeit einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen vorläufig noch gar nicht diskutiert werden kann, daß es sich vielmehr heute um die ganz andere Frage handelt, worin denn überhaupt die Einheit der Kirche besteht. Allen geschäftigen Versuchen, durch unbestimmte Allerweltsformeln eine äußerliche Einheit vorzutäuschen, jedem vorschnellen Versuch kultischer oder organisatorischer Unionen hat die Konferenz deshalb entgegengehalten, daß die erste Voraussetzung solcher Vereinigung die Wahrhaftigkeit sein müsse. Das schließt nicht aus, daß die Konferenz Teilzusammenschlüsse, wie den innerhalb des Methodismus oder in Südindien, freudig begrüßte. Aber zwischen solchen Zusammenschlüssen und einer Wiedervereinigung der sämtlichen christlichen Kirchen besteht eben der grundlegende Unterschied, daß man dort über die Gemeinsamkeiten im klaren ist und nur die organisatorischen Konsequenzen daraus zieht, während hier eben gerade die Gemeinsamkeiten erst festgestellt werden müssen.

Andererseits versteht man, daß von dieser Einstellung der Konferenz aus das Fernbleiben Roms in diesem Stadium der Verhandlungen nicht als Infragestellung der Zusammenkunft empfunden wurde, obschon man die Zurückhaltung Roms fast allgemein (also nicht nur in den Kreisen der Anglokatholiken) bedauerte. Und auch die bald darauf (8. Januar 1928) erscheinende Enzyklika „Mortalium animos", die sehr scharf mit Lausanne und Stockholm abrechnet und den Katholiken jede Teilnahme an Unionsbestrebungen untersagt, die nicht vom Heiligen Stuhle ausgehen, sieht man in den Kreisen der Konferenzmitglieder nicht als eine Gefährdung der Ziele von Lausanne an [1]), zumal sich ja der Heilige Stuhl in dieser Enzyklika selbst zu den Unionsbestrebungen, wenn auch unter römischer Initiative bekannt hat [2]).

Was die Konferenz zustande kommen ließ und trotz aller Schwierigkeiten dauernd einte, war die gläubige Gewißheit, daß die christ-

1) Vgl. z. B. Wilfred Monod in Evangile et Liberté, 1928.

2) Die Benediktiner von Amay (Maas) in Belgien sind vom Papste ausdrücklich autorisiert, alles auf die kirchliche Einheit bezügliche Material zu sammeln. Sie geben die Zeitschrift Irenikon heraus.

lichen Kirchen über alle Unterschiede der Lehre, des Kultes und der Verfassung hinaus eine Einheit seien: eine Gewißheit, die gerade an den kritischen Stellen der Tagung ihre ergreifendste und überzeugendste Bestätigung fand in dem gemeinsam gebeteten Vaterunser. Denn wenn auch durch solche Gebete die Schwierigkeiten nicht aus der Welt geschafft werden konnten, so wurde man doch dadurch in der Überzeugung bestärkt, daß diese Hindernisse nicht unüberwindlich seien. Aber eben gerade solche Erfahrungen, so tröstlich und ermutigend sie waren, dämpften doch auf der anderen Seite einen oberflächlichen und träumerischen Enthusiasmus. Die Bewegung für Glaube und Kirchenverfassung hat so durch die Erfahrungen von Lausanne gelernt, daß man nur dann zu einem Ziele kommen kann, wenn man beides im Auge behält: die aller Erfahrung vorausgehende Tatsache der Einheit der Kirche und die Schwierigkeiten, diese Einheit in die Erscheinung treten zu lassen. Damit ist aber das bestätigt, was von mir schon wiederholt ausgesprochen worden ist [1]), daß das Zentralproblem der Konferenz die Frage nach dem Wesen der Kirche sein muß. Praktisch im Vordergrunde aber muß dabei zunächst das Problem der Einzelkirchen stehen.

2. Das Problem der Einzelkirche in der alten und mittelalterlichen Kirche.

Die Frage nach der Möglichkeit und dem Rechte verschiedenartiger Standpunkte innerhalb der Kirche [2]) hat sich ja bereits im Urchristen-

1) Z. B. Una Sancta 1927, Heft 3, S. 263 ff.; Neue Christoterpe 1928, S. 231 ff.

2) Troeltschs geschichtliche Untersuchungen zu diesem Problem, die einen weiten Raum in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen" einnehmen, und die noch immer wegen ihres stofflichen Umfanges, ihrer Geschlossenheit und ihrer systematischen Durchdringung unerreicht dastehen, fordern doch auch nach jeder Seite den Widerspruch heraus. Troeltsch hat den grundlegenden Fehler begangen, unter dem Einflusse der Soziologie von Simmel und Max Weber (vgl. z. B. dessen Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1922 [2], Bd. I, S. 211 ff.) das Problem der Einzelkirche nur unter soziologischen Gesichtspunkten zu sehen. Daß bei der Bildung religiöser Gemeinschaften die sozialen und soziologischen Bedingungen nur sekundäre Bedeutung haben, und daß der Hauptgrund in der Verschiedenheit der religiösen Hal-

tum erhoben: z. B. bei dem Gegensatz der Judaisten gegen die paulinische Verkündigung oder anläßlich der Spaltung in Korinth. Schon damals zeigten sich nun auch zwei entgegengesetzte Tendenzen, die Einheit wieder herzustellen. Die Judaisten forderten Einheitlichkeit der Lehre und der Lebensführung, und als die anderen nicht nachgeben, sondern sie sich ab. Hinter diesem Verhalten steht eine Auffassung von dem Gesetze Gottes, der ein großer Ernst und Unbedingtheit nicht abgesprochen werden kann. Man setzt hier den Willen Gottes mit bestimmten geschichtlichen Tatbeständen — in diesem Falle mit dem Alten Testamente — in unlösliche Beziehungen, und man bestreitet es deshalb dem Menschen, am offenbarten Gesetze Gottes herumzudeuten: Würde es nicht so gelten wie es dasteht, so würde es gar nicht gelten. Gilt aber das Gesetz nicht, so gibt es nach ihrer Meinung auch kein Heil. Denn nur von der Voraussetzung aus, daß Gott Gerechtigkeit will und daß er diesen Willen in einem geschichtlichen Akte (der Gesetzgebung auf dem Sinai) kundgetan hat, ist auch die Erlösung verständlich und in ihrer Realität gesichert. Das ist die Auffassung, mit der sich Paulus z. B. im Galater- und Römerbrief fortlaufend auseinandersetzt.

Man begreift, daß die Erwiderung des Paulus seine Gegner nicht befriedigen konnte. Seine Einstellung zum Gesetz (den Juden bin ich Jude, den Griechen Grieche) mußte ihnen zweideutig und als opportunistische Anpassung erscheinen, hinter der sie eine grundsätzliche Leugnung der Gültigkeit des Gesetzes vermuten mußten. Das Verhalten des Paulus den Parteien in Korinth gegenüber beweist jedoch, daß auch er in dieser Frage Grundsätze hatte. Während aber den Judaisten das Gesetz die zentrale Tatsache des Heilsgeschehens ist, ist für Paulus die grundlegende Tatsache der auferstandene Christus, der in den Seinen durch seinen Geist wirksam ist, und das Gesetz hat nur die Bedeutung einer Vorbereitung auf ihn. Die Kirche gründet sich deshalb nicht mehr wie die Synagoge

tung zu suchen ist, dieser Gedanke kommt bei Troeltsch nicht zu seinem Rechte. Daher auch trotz vieler zutreffender Einzelbeobachtungen seine unzutreffende Deutung des protestantischen Kirchenbegriffes. Für die alte Kirche und das Mittelalter kommt als Fehlerquelle noch hinzu, daß Troeltsch überall das moderne Persönlichkeitsbewußtsein voraussetzt.

auf die Gesetzgebung auf dem Sinai, und ihre Einheit hängt deshalb nicht von der menschlichen Tat der Befolgung des Gesetzes ab; die Kirche gründet sich vielmehr auf Christus, und ihre Einheit ist bereits durch das Wirken seines Geistes in uns eine Tatsache, unabhängig von unserer Stellung zum Gesetz. Von hier aus ergibt sich allerdings dann auch für Paulus die Forderung einer Einheitlichkeit der Gemeinde, aber diese Einheitlichkeit wird eben nicht dadurch erreicht, daß ich wie der Judaist dem anderen meinen Willen, mein Verständnis des Glaubens aufzwinge, sondern allein dadurch, daß ich ihn erinnere an unsere gemeinsame Gliedschaft am Leibe Christi. Und die Einheitlichkeit bedeutet infolgedessen auch nicht Uniformität, sondern nur Beschränkung der eigenen Subjektivität durch die Rücksicht auf den anderen. Die Anhänger des Apollos oder Kephas mögen ihnen ruhig weiter anhangen bleiben, sie dürfen nur nicht so tun, als ob die anderen den Christusgeist nicht hätten. D. h. aber: in den paulinischen Gemeinden erkennt man gegenseitig die Zugehörigkeit zu Christus an dem gemeinschaftlichen Pneuma. Wer sich absondert, beweist eben damit, daß er das Pneuma nicht hat.

Die schon im Urchristentum in die Erscheinung tretenden beiden Tendenzen der kirchlichen Gemeinschaftsbildung: hier Gründung auf eine primär *geschichtliche* Größe mit göttlicher Würde, dort auf eine *göttlich-geistige* Wirklichkeit, die sich im Empirischen nur manifestiert, haben mit dem von Weber und Troeltsch angenommenen Gegensatz von Anstaltlichkeit und Freiwilligkeit nichts zu tun. Auch beim judaistischen Typ kommt die Gemeinschaft nicht erst zustande durch freiwilligen Zusammenschluß und Bewährung. Der Kern, an den sich die Gemeinschaftsbildung anschließt, ist das göttliche Gesetz, und die Gemeinschaft entsteht nicht aus dem Wunsche der Einzelnen nach Gemeinschaft, sondern aus einer in der *Sache* selbst liegenden Notwendigkeit. Das Gesetz nimmt den Einzelnen nicht als Einzelnen in Anspruch, sondern als ein Glied des Gottesvolkes. Gewiß verlangt Gott von Einzelnen persönliche Entscheidung; aber der spätantike Individualismus ist dem Christentum ursprünglich fremd. Die Ausscheidung des Judenchristentums und der Sieg des paulinischen Kirchenbegriffes bedeutet also nicht das momentane Vorherrschen des Kirchen- über den Sektentyp (Troeltsch a. a. O.

S. 377), sondern die Gründung der Kirche auf das Pneuma statt auf das Gesetz.

Wie wenig Troeltschs Konstruktionen zutreffen, zeigt die Bildung der entstehenden Großkirche. Ihr Drängen auf uniforme Einheit liegt ganz in der Richtung der judaistischen — also nach Troeltsch gerade der sektenhaften — Tendenz. Die alte Kirche verdankt ihre uniformierende Tendenz und damit verbunden die Vormachtstellung des Bischofs und des Klerus nicht erst dem Eindringen des Feudaladels in die Leitung der Kirche (Troeltsch ebd.). Mag bei der Bildung der alten Kirche immerhin die Herrschsucht einiger Bischöfe mitgesprochen haben: daß diese sich durchsetzten, hat einen anderen tieferen Grund: die Gleichsetzung des Pneuma mit dem (griechisch verstandenen) Logos. Glaube wird damit primär Philosophie (γνῶσις θεοῦ), Spitze der menschlichen Erkenntnis, und an ihrem Wissen um Christus erkennt man jetzt die Gläubigen. Von diesem Wissen her, das sich zu Lehrsätzen (Dogmen) verdichtet, kann, ja muß man die weitere pneumatische Produktion von Evangelien und heiligen Büchern abstellen und unter den vorhandenen eine autoritative Auswahl treffen (Kanon). Und während nach der ursprünglichen pneumatischen Auffassung jeder Glaubende den anderen unmittelbar am Pneuma erkennt, bedarf jetzt das übernatürliche Wissen des Glaubens der verantwortlichen Behütung durch die theologisch Gebildeten. Der Kampf zwischen pneumatischem und bischöflichem Amt hat also seinen tiefsten Grund nicht in einem Nachlassen des Glaubenseifers, sondern in dieser Wandlung des Glaubensprinzips.

Bei ihren Versuchen, das Logosprinzip durchzusetzen, hatte die Kirche gegenüber den meisten charismatischen Gaben einen verhältnismäßig leichten Stand. Man konnte immer wieder darauf hinweisen, daß man ja nichts gegen jene Gaben habe, man verlange nur, daß sie sich unter das Dogma beugten: das hieß aber auch unter den Kanon und damit unter das bischöfliche Amt. Denn Kanon und Amt tragen sich gegenseitig (Pastoralbriefe!). Ernstliche Schwierigkeiten mußte die Auseinandersetzung mit den Pneumatikern nur da bereiten, wo das Pneuma selbst als ein Erkenntnisorgan höherer Art angesehen wurde; d. h. wo dem Wahrheitsanspruch der Kirche ein

anderer gleichfalls auf Gott zurückgeführter entgegengesetzt wurde. Denn da, wo Gnosis gegen Gnosis stand, war für das Kirchenvolk der Herrschaftsanspruch des Episkopates nicht ohne weiteres einleuchtend. So kommt es, daß die Auseinandersetzung mit der pneumatischen Gnosis die Kirche jahrhundertelang in Atem hält.

Gewiß hat die Kirche, und von ihren Voraussetzungen aus mit Recht, diese Gnosis als häretisch bekämpft und von sich ausgeschlossen. Aber die Auseinandersetzung war schwieriger als die mit den Judaisten. Dort stand Prinzip gegen Prinzip, und die Folge war Trennung. Hier dagegen berufen sich beide auf das gleiche Prinzip, und die Gnosis blieb deshalb gleichwohl als Gift in der Kirche. Denn diese „Häretiker" bildeten nicht eine neue Kirche neben der Großkirche, sondern sie wurden Sekten, die lehrten, daß die Großkirche die Kirche des Abfalls und sie die echte Kirche seien. D. h. während die Judaisten die hellenistischen Teile der Kirche überhaupt nicht als Kirche ansehen, wird hier gerade die Gemeinsamkeit mit der Großkirche behauptet, aber damit eben auch ihre Wertunterlegenheit gegenüber den Sekten. Solange die Kirche den paulinisch-pneumatischen Typ repräsentierte, war die übernatürliche Gnosis ein Charisma neben vielerlei anderen, sie konnte also kein Grund zur Überhebung werden. In der Logoskirche dagegen sieht der pneumatische Gnostiker den Nichtpneumatiker als einen Christen zweiten Ranges an.

Also erst im Gnostizismus zeigen sich zum ersten Male die Eigentümlichkeiten der Sekte: 1. die exklusive Absonderung von der Masse des Kirchenvolkes, die sich auf die Gewißheit gründet, man habe in ausgezeichneter Weise am Heilsgute teil und 2. was sich aus dem Ersten ergibt, die Geringschätzung der Großkirche. Sekte gibt es also immer erst da, wo Kirche ist; eben deshalb kann man Troeltsch nicht zustimmen, daß das Motiv zur Sektenbildung schon im Neuen Testament läge (a. a. O. S. 377), es sei denn in dem Sinne wie jedes irdische Gut in sich schon das Prinzip seiner Pervertierung und Auflösung trägt.

Nach Weber (a. a. O. S. 211) wäre die Kirche eine Gnadenanstalt, in die man hineingeboren wird, die Sekte dagegen ein voluntaristischer Verband religiös-ethisch Qualifizierter, in den man freiwillig

eintritt, wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet. Weber und in seiner Nachfolge Troeltsch haben hier den Begriff der Sekte einseitig von dem nordamerikanischen Freikirchentum abgeleitet. Aber auf der einen Seite kennt auch die alte Kirche den Eintritt nur als freiwilligen Akt eigener Entscheidung; ebenso gibt es in der Neuzeit Freiwilligkeitskirchen, die eine ausdrückliche Beitrittserklärung verlangen, ohne daß in beiden Fällen die Kirche zum Sektentypus gehörte. Das gleiche gilt von der ethischen Bewährung: in lebendigen Zeiten ist sie von allen Kirchen gefordert worden. Auf der anderen Seite betrachten sich auch alle Sekten als Heilsanstalt, die ein Gnadengut verwalten, das nicht erst durch den Zusammenschluß ihrer Mitglieder entsteht. Die Eigentümlichkeit der Sekte betrifft nicht soziologische oder personale Eigentümlichkeiten, sondern das zentral religiöse Moment der Gemeinschaft: Die Sekte glaubt, ein Heilsgut zu besitzen und verleihen zu können, das die Kirche zwar auch verheißt, aber aus irgendwelchen Gründen nicht spenden kann. Dieses Heilsgut kann uns freilich unter Umständen auch eine von der offiziellen Kirchenlehre abweichende Heilserkenntnis sein — dann ist die Sekte zugleich häretisch; es kann aber auch in besonderen übernatürlichen Gnaden bestehen, die allein die Sekte verleihen kann [1]). Dieses Heilsgut kann sich schließlich auch manifestieren in einem reineren ethischen oder tieferen religiösen Leben: aber auch bei den „voluntaristischen Sekten" verdient man sich eben nicht die Mitgliedschaft durch seinen Lebenswandel, sondern der Lebenswandel ist das äußere Kennzeichen der inneren Zugehörigkeit: in die Sekte wird nur der vom Pneuma Ergriffene, der Wiedergeborene aufgenommen (vgl. dagegen Troeltsch S. 383).

Ausschließlich von der Stellung zum Heilsgut kann also die Eigenart der Sekte verstanden werden. Nicht nur der staatsrechtliche Begriff der Sekte, der als Sekte jede neben den privilegierten bestehende religiöse Gemeinschaft bezeichnet, ist willkürlich und äußerlich; auch jener kirchliche, nach dem als Sekte jede religiöse Gemeinschaft an-

1) Es ist z. B. sehr bezeichnend für Troeltsch, daß er (a. a. O. S. 385) die Bedeutung des Consolamentums bei den Waldensern bis zur Belanglosigkeit abschwächen muß, nur um sein soziologisches Schema halten zu können.

gesehen wird, die aus kirchenfeindlicher oder kirchenfremder Absonderung entstanden ist [1]). Noch weniger kann in der Anzahl der Mitglieder der Unterschied von Kirche und Sekte gesehen werden. Nur da wird man zu Recht von Sekte reden können, wo eine christliche Gemeinschaft den Gedanken einer wesenhaften Einheit der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften ablehnt, weil sie allein, und zwar in ihrem empirischen Bestande, die wahre Kirche sei. Beide Momente zusammen, der Überlegenheitsanspruch und die Gleichsetzung des Umfanges der Kirche Christi mit dem der eigenen Gemeinschaft, machen die Gemeinschaft zur Sekte. Selbst große Kirchen können also Sekten sein. So hat man in der römischen Kirche eine Zeitlang das „extra ecclesiam" im sektiererischen Sinne verstanden. Neuerdings scheint freilich die Ansicht allgemein zu werden, daß auch die „Häretiker" zur Seele der Kirche, wenn auch nicht zu ihrem Leibe gehören (vgl. z. B. Jos. Braun, Handlexikon der kath. Dogmatik, S. 190 f.). In die gleiche Richtung weist auch die Stellung Roms zu den kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen: wenn auch Rom die Führung beansprucht, so hat es doch ausdrücklich den sektiererischen Gedanken verworfen, daß zur Kirche nur die perfecti et praedestinati fideles gehören (Beispiele bei Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Nr. 627, 629, 631 f., 647, 833, 1422, 1515).

Oft mit der Sekte verwechselt, aber trotz der katholischerseits üblichen Gleichsetzung als eigener soziologischer Typ von ihr zu unterscheiden ist die *Häresie*. Häresie ruht auf Heterodoxie auf, aber Heterodoxie ist an sich noch kein soziologisches Phänomen. Erst da, wo die Kirche die Abweichung nicht mehr tragen zu können glaubt, oder wo der Abweichende infolge seiner Heterodoxie keine Möglichkeit einer organisatorischen Gemeinschaft mit der Kirche mehr zu halten vermag, ist die Abweichung zur Häresie geworden. Die Häresie führt also ihrem Wesen nach immer zu Ausschluß und Absonderung. Wird nun die Häresie nicht von einem Einzelnen, sondern von einer Gruppe vertreten, so entsteht durch sie eine neue Kirchengemeinschaft *neben* der bestehenden: die alte Kirche des Ostens kennt eine ganze Reihe solcher Neubildungen, die zum Teil noch heute bestehen. Aber im Unterschiede zur Sekte, die die *Heils-*

1) So Kattenbusch, Art. Sektenwesen in RE.³, Bd. 18, S. 157 ff.

funktion der Kirche bestreitet, streiten alte und neuentstandene Kirche nur um die rechte Lehre. Beide halten einander für häretisch. Die Sekte ist ihrem Wesen nach exklusiv, auch wenn sie Propaganda treibt; die Kirche dagegen — auch die häretische — ist universal eingestellt, selbst wenn sie keine Anhänger mehr wirbt. Die Sekte beschränkt sich ihrem Wesen nach auf diejenigen, die Gott aus der Masse ausgewählt und zu derjenigen Stufe des Heils bestimmt hat, die der Sekte vorbehalten ist. Die Kirche dagegen ist dazu bestimmt, allen im Bereiche ihrer Einflußmöglichkeiten stehenden Menschen ihr Heil zu bringen. Im Falle einer Spaltung wegen Häresie müssen deshalb beide Kirchen notwendig zu Konkurrenten werden, da sie auf einer gemeinsamen Grundlage stehen und deshalb mit dem gleichen Mittel, der theologischen Rechtfertigung ihrer Lehre, um die Behauptung und Erweiterung ihres Einflußbereiches kämpfen müssen.

Die Folge einer aus einer Häresie entstandenen Spaltung ist also gegenseitiger Haß. Denn weil man sich auf die gleiche Glaubensgrundlage beruft, kann man sich die mangelnde Bereitwilligkeit der anderen zur Wiedervereinigung nur aus schlechtem Willen gegenüber der eigenen kirchlichen Verkündigung erklären. Selbst wenn der Konkurrenzkampf äußerlich zur Ruhe kommt, bleibt dieser Haß, weil auch noch in der aus Müdigkeit geborenen Resignation der Neid auf die anderen mitenthalten ist. Die Sekten dagegen empfinden der Großkirche gegenüber nicht den Haß des Konkurrenten, sondern die Verachtung der Überlegenen. Ein Konkurrenzkampf kommt für sie nicht ernstlich in Betracht, da ja die Sekte ihrem Wesen nach nicht universal eingestellt ist und also auf die Mehrzahl der Kirchenmitglieder keinen Wert legt. Das schließt freilich nicht aus, daß die Kirche gewisse Sekten zugleich für Konkurrenten und zwar besonders gefährliche halten muß. Denn manche Sekten bemühen sich, gerade die religiös lebendigen Glieder aus der Gemeinde herauszuziehen, weil sie in ihnen Auserwählte sehen. Aber die Konkurrenz mit der Großkirche bleibt ein akzidentielles Moment am Wesen der Sekte.

Die Kirche kann sich freilich nicht einfach mit dem Dasein und dem Anspruch der Sekten abfinden. Sie wird um der Einheit der Kirche willen versuchen müssen, die Sekten zur Anerkennung des universalen Anspruchs der Kirche zu führen; und sie wird, solange das nicht geschieht,

jene als Häresien behandeln müssen, die das auch der Kirche eigene Exklusivitätsprinzip verengt und veräußerlicht haben. Auch die Kirche ist ja nicht dazu bestimmt, die ihr anvertrauten Gnadengaben unterschiedslos allen Menschen zu bringen. Da es Gott gefallen, sein Heil in der Geschichte zu offenbaren und an geschichtliche Gemeinschaften zu binden, so kommen auch für die Wirksamkeit der Kirche nur diejenigen Menschen in Betracht, die guten Willen bekunden. Wer die Kirche und ihre Gaben verachtet, mit dem hat auch die Kirche nichts zu tun. Aber die Kirche kann nicht zugeben, daß irgendein Mensch, der guten Willens ist, vom Heile ausgeschlossen sei; sie kennt auch nicht zwei Arten von Heilsgütern, ein niederes für die Massen und ein wesenhaft höheres für die Auserwählten.

Als dritte Form der Absonderung neben Sekte und Häresie kennt die alte Kirche noch das Schisma. Hier sind es teils persönliche, teils kirchenrechtliche Gründe, die zur Spaltung führen, ohne daß die Heilsbedeutung der anderen Kirche oder die Wahrheit grundlegender Lehren in Zweifel gezogen würde. Beim Schisma wird deshalb auf beiden Seiten, solange der echte Grund der Spaltung noch im Bewußtsein lebendig ist, die Tendenz zur Wiedervereinigung vorhanden sein, während für die Sekte der Zusammenschluß mit anderen Gemeinschaften Preisgabe des Grundprinzips bedeuten würde. Daher hat die Wiedervereinigung der methodistischen Kirchen nach Beseitigung der persönlichen Gegensätze keine Schwierigkeiten mehr bereitet; darum ist die Wiedervereinigung der reformierten Kirchen Frankreichs nur noch eine Frage der Zeit, und wenn die Wiedervereinigung der orientalischen Kirchen mit Rom heute Schwierigkeiten bereitet, so liegt das — von staatspolitischen Erwägungen abgesehen — daran, daß seit dem Vatikanum zu den äußeren eine grundlegende dogmatische Differenz gekommen ist: der Osten muß heute Rom auch als häretisch ansehen, Rom müßte von den Ostkirchen ein wesentliches dogmatisches Zugeständnis verlangen. Es ist aber eben z. B. kein Zufall, daß zwischen den orientalischen Kirchen und Rom die Unionsverhandlungen nie ganz aufgehört haben. Aus dem grundlegenden Wissen um die Einheit der Kirche Christi mußten sie immer wieder von neuem aufgenommen werden. Es ist auch durchaus logisch, daß die Anglokatholiken, die ja als einzigen gültigen

Entstehungsgrund der anglikanischen Kirche die Emanzipation von Rom, also ein Schisma ansehen, heute an der Wiedervereinigung mit Rom und mit den orthodoxen Ostkirchen arbeiten. Zwischen schismatischen Kirchen besteht zwar abgesehen von persönlichem Ressentiment das Gefühl der Entfremdung, zugleich aber auch der Schmerz über die durch das Schisma eingetretene Beeinträchtigung der kirchlichen Totalität. Erst da wo in einer psychologisch und soziologisch begreiflichen Metamorphose das Schisma sich verhärtet und nun umgedeutet wird zur Häresie oder Sekte, tritt an die Stelle dieser Gefühle das der Verachtung oder des Hasses. Die Geschichte der deutschen lutherischen oder der französischen reformierten Freikirchen bietet sehr instruktive Beispiele für solche Metamorphosen.

Man sieht an den aufgewiesenen grundlegenden Unterschieden von Sekte, Häresie und Schisma, wie willkürlich bei Webers und Troeltschs religionssoziologischer Typologie die Beschränkung auf das Gegensatzpaar Kirche und Sekte ist. Man sieht aber auch weiter, daß rein äußerliche Einteilungsgründe allein nicht geeignet sind, den Unterschied der sich abspaltenden Typen von der Kirche verständlich zu machen.

Die abendländische Kirche stellt der Sektenkirche gegenüber einen neuen Typ dar, sie ist Anstaltskirche. D. h. ihr tragendes Fundament ist nicht der Logos, sondern das Institut des Priestertums. Hier hat deshalb auch das Problem der Häresie ursprünglich nicht die gleiche Rolle gespielt wie in der Ostkirche, weil man hier auf die rationale Bestimmung der Wahrheit nicht solchen Nachdruck gelegt hat. Das Heil hängt hier ab von der Seelenführung durch die kirchliche Hierarchie, und das zum Heile notwendige Wissen wird ebenso wie die anderen Gnadengaben von der Hierarchie verwaltet. Das schließt gewiß ein rationales Bemühen um die Glaubenswahrheit nicht aus: aber die Wirksamkeit des kirchlichen Tuns ist nicht davon abhängig, daß eine rationale Lösung gefunden wird. Man kann eine Frage in der Schwebe lassen; ja der Papst kann die Fortsetzung einer aussichtslosen Auseinandersetzung verbieten. Für den Einzelnen ist dann die Unterordnung unter die kirchliche Autorität wichtiger als die abschließende Erkenntnis. Hier begegnet der paulinische Gedanke der Selbstbeschränkung um des anderen willen wieder, aber an die Stelle des inneren pneumatischen Antriebs ist

nun der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität getreten. Die Einheit der Kirche wird hier also in erster Linie nicht wie bei den Griechen durch die Andersartigkeit der Erkenntnisse gefährdet, sondern durch den Ungehorsam. Darum birgt auf der einen Seite die katholische Kirche in sich die große Mannigfaltigkeit der Standpunkte, darum kann die Kirche gewisse Glaubenssätze — die hier Lehrgesetze sind — auf Jahrhunderte in den Hintergrund treten lassen, darum besteht hier die kirchliche Lehrentscheidung viel häufiger in der Verwerfung des Irrigen, als in der Definition der katholischen Wahrheit; auf der anderen Seite aber kann sie im Falle der Häresie die Abspaltung der Dissentierenden nicht einfach hingehen lassen, sondern muß auf die Bestrafung ihres Ungehorsams bedacht sein [1]). Daß die römische Kirche die Häresie in erster Linie als Ungehorsam ansieht, nicht als Irrtum, zeigt sich in der regelmäßigen Weigerung der kirchlichen Autorität, sich mit dem Häretiker in eine Auseinandersetzung über seine Irrlehren einzulassen oder ihn mit rationalen Gründen zu widerlegen. Die modernistischen Gelehrten bis auf Joseph Wittig konnten eben gar nicht besser ihre unkatholische Haltung beweisen, als durch die Forderung, man solle ihnen ihren Irrtum beweisen. Vielleicht sind ihre Meinungen gar kein Irrtum, es ist nur zur Zeit mit Rücksicht auf die Lage der Kirche oder einzelner ihrer Teile nicht opportun, daß solche Anschauungen vertreten werden. Bezeichnend ist der neuerliche Fall eines angesehenen französischen Theologen, der die Indizierung der italienischen Übersetzung eines seiner Werke erfuhr, während das französische Original unangefochten blieb. Die italienischen Katholiken seien eben noch nicht so reif wie die französischen, wurde ihm auf seine verwunderte Beschwerde erwidert.

Der Begriff der Häresie hat durch seine Übernahme in das katholische Kirchenrecht seinen Sinn verändert: sein Umfang ist weiter,

1) Darum verlangt die katholische Kirche auch heute noch, wo ihr weltliche Mittel zur Bestrafung des Häretikers nicht mehr zur Verfügung stehen, vom Konvertierenden bei seiner Abschwörung wenigstens ein Bekenntnis seiner Reue darüber, daß er bisher gegen die katholische Lehre gefehlt habe. Die Kirche betrachtet ihn als einen Exkommunizierten, der nach seinem Übertritte ausdrücklich der Lossprechung bedarf, und sie legt ihm nach der Aufnahme ausdrücklich eine (leichte) Buße für seine bisherige Häresie auf (vgl. Georg Schubert, Zum Weggeleit für Konvertierende. Germania A.-G., Berlin 1930 [2]).

seine Verwerflichkeit schwerer geworden. Vom römischen Standpunkt aus ist schließlich jede Abweichung in Glauben, Lehre oder Kultus, die gegen den Willen der kirchlichen Autorität erfolgt, Häresie und damit auch Sünde: Hochmut, der sich nicht dem Heilsinstitut unterordnen will. Vom Verdammungsurteil der Kurie werden daher alle christlichen Gemeinschaften betroffen, die sich von der römischen Kirche unmittelbar oder auch nur mittelbar abgesondert haben. Daß dabei die Lehrunterschiede keineswegs im Vordergrunde stehen, beweist die Tatsache, daß es den Anglokatholiken trotz ihrer Anerkennung der katholischen Dogmen nicht gelungen ist, Rom zu einer Anerkennung ihrer Weihen zu bewegen.

3. Der reformatorische Kirchenbegriff.

Solange der katholische Kirchenbegriff alleinherrschend war, gab es für Dissentierende nur die beiden Möglichkeiten einer Sektengründung oder des Verzichtes auf alles Kirchentum. Aber mit dem Erwachen des individuellen Selbstbewußtseins, wie es sich im Abendlande seit dem 13. Jahrhundert namentlich in der Mystik in stärkerem Maße ankündigte, bildete sich allmählich eine dritte Möglichkeit heraus: wenn Christus oder sein Geist *in dem persönlichen Glauben des Individuums* lebendig ist, so konnte dieses wieder den paulinischen Gedanken begreifen, daß die wahre Kirche eine aller äußeren Organisation vorangehende Einheit in Christus sei. Das aber gab ihm Mut und Auftrag, nun auch die Abweichung seiner eigenen Glaubenserkenntnisse von der kirchlichen Lehre getrost festzuhalten, und wenn es not tat, auch der kirchlichen Autorität gegenüber ungehorsam zu sein. Gewiß hat die Mystik als solche kein eigenes Gemeinschaftsprinzip (Troeltsch a. a. O. S. 383), aber wenn sich in der mittelalterlichen Kirche Gemeinschaften christlicher Mystiker bildeten, so brauchten diese doch auch nicht vom Sektentyp das Gemeinschaftsprinzip zu übernehmen. Vielmehr mußte, da sie *innerhalb der Kirche* bleiben wollten, ihr anderes Verständnis des Heilsweges sie notwendig zu einer Gemeinschaftsbildung führen, die auf einer grundlegenden Umdenkung des mittelalterlich-katholischen *Kirchenbegriffes* aufruhte. Die von der Mystik angebahnte Umwandlung des Kirchenbegriffes war für

die Folgezeit besonders wichtig. Denn von der Mystik her, nicht vom Sektentyp, wie noch bei Johannes Hus, sind nun auch die Eigentümlichkeiten der reformatorischen Kirchenbildung zu verstehen. Die Reformation hat neben der Logoskirche und der Anstaltskirche einen ganz neuen Kirchentyp geschaffen, die Konfessionskirche. Gewiß ist dieser Kirchentyp historisch aus dem mittelalterlich-katholischen entstanden, aber eben doch nicht einfach durch ein Subtraktionsverfahren, wobei der Rechtfertigungsgedanke als kritisches Prinzip gedient hätte [1]). Melanchthon hat ihn freilich zuweilen so verstanden; aber wäre das der Sinn der Reformation gewesen, so hätte sie nur zu einem Schisma geführt. Es ist vielmehr so, daß für Luther aus einem originalen neuen Verständnis des Heilswillens Gottes zugleich ein neues Verständnis des Rechtfertigungsgedankens und der Kirche entsteht.

Man kann den reformatorischen Kirchenbegriff nicht verstehen, wenn man von einem rein individualistischen Rechtfertigungserlebnis oder einem rein persönlichen Rechtfertigungsglauben ausgeht. Von da aus muß die Kirche notwendig ihre Bedeutung verlieren, es bleiben nur noch die „Vereine zum Austausch religiösen Lebens" der Schleiermacherschen Reden. Die Reformatoren setzen vielmehr die Kirche als eine allem persönlichen Glauben vorangehende Realität (mater ecclesia) und die aller Erfahrung vorausgehende Einheit der Kirche voraus. Aber wenn in den frühen Schriften Luthers immer das Vertrauen auf den „Christus in nobis" wiederkehrt und die Zuversicht, daß der Glaube, dies „tätig-schäftig Ding", daß die Stimme des erschütterten und von Christus selbst getrösteten Gewissens nicht lügen könne, so wird hier gleichwohl nicht mehr der paulinische Gedanke der pneumatischen Gemeinde als der Gemeinschaft der in Liebe verbundenen Glieder Christi vertreten [2]). Denn die geschichtliche Lage hatte sich seit Paulus wesentlich verändert. Luther wußte, daß er kein Apostel war, der sich auf eine leibhaftige

1) So habe ich ihn selbst noch gesehen in meinem Aufsatz „Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformation" in dem Sammelbande „Luther in ökumenischer Sicht", hrsg. von A. von Martin, 1929, ähnlich auch Troeltsch, a. a. O. S. 448.

2) Das ist der Kirchenbegriff, der den Täufern vorschwebte.

Erscheinung des Auferstandenen berufen konnte. Er kannte Christus nur durch die Bibel, in deren Tröstungen er sich ihm offenbart hatte, und da es die Kirche ist, der wir die Bibel und das Verständnis der Bibel verdanken, so hatte sich Christus, indem er durch die Bibel wirkte, damit auch zu der Kirche als der Stätte seiner Offenbarung bekannt [1]). Man versteht also den lutherischen Kirchenbegriff schlecht, wenn man wie Troeltsch (a. a. O. S. 462) seine Eigentümlichkeit lediglich in der Vereinigung von Objektivität der Anstalt und Subjektivität des Glaubens sieht. Diese Vereinigung hat das Mönchtum, hat die mittelalterliche Mystik erstrebt und erreicht. Luther will, primär wenigstens, etwas ganz anderes. Ihm liegt es daran, das rechte Verhältnis zwischen dem Geschichtlichen und dem Wirken des Pneuma wieder herzustellen; nämlich so, daß weder das Pneuma verdinglicht, noch das Geschichtliche vergottet wurde und die Geschichte doch als der Ort des Heilswirkens Gottes anerkannt wurde. Von hierher bekommt der lutherische Kirchenbegriff seine eigentümliche Zwiespältigkeit. Gegenüber aller ungebrochenen Anstaltlichkeit muß er zerstörerisch erscheinen (nirgends ist das Kirchentum so vernachlässigt worden wie auf lutherischem Gebiete), und auf der anderen Seite legt er doch den stärksten Nachdruck auf die Kirche als Anstalt der Sakramentenspendung; auf der einen Seite bekämpft er aufs heftigste den römischen Uniformismus und tritt für die lebendige Mannigfaltigkeit ein, und auf der anderen Seite hat sich keine Kirche so exklusiv gezeigt wie gerade die lutherische. Aber der Eindruck der Zwiespältigkeit besteht doch nur für den, der die lutherische Kirche lediglich von außen her sieht. Luther hat den Ausgleich von persönlichem Glauben und Kirche, von Universalität und Exklusivität dadurch gefunden, daß er die Vereinigung der entgegengesetzten Momente in der lebendigen Wirksamkeit Christi wieder aufwies. Wohl muß

1) Man übersieht immer wieder, daß für Luther im Unterschied zum späteren Skripturismus und zu der heute weit verbreiteten Lehre vom „Worte Gottes" als einer historischen oder mystischen Größe das Wort Gottes zusammenfällt mit der recta doctrina der Kirche. Als lebendige Botschaft der Kirche und von der Kirche her erleuchtet, nicht als ein zeitloses Gesetzbuch ist ihm die Bibel das Evangelium.

der Glaube eigenes Tun sein; aber rechter Glaube entsteht nur durch Wort und Sakrament; denn sie sind der Durchgangspunkt, durch den hindurch Christus im Menschenherzen Wohnung nimmt. Wort und Sakrament als geschichtliche Größen bedürfen aber auch der Kirche als geschichtlicher Gemeinschaft, um den Menschen dargeboten werden zu können. So behält die Kirche also ihren anstaltlichen Charakter; aber sie ist doch eben nur in dieser Funktion der Darbietung für die Menschen unentbehrlich. Und weiter: die Kirche ist verpflichtet, ohne Unterschied der Person allen ihre Gaben anzubieten — der Irrtum der Sekten bestand darin, daß sie glaubten, äußere Kennzeichen der Erwählten und Verworfenen aufstellen zu können —; aber gleichwohl haben doch nur diejenigen an den kirchlichen Gnadengaben teil, die sie im Glauben entgegennehmen. Rein soziologisch, vom Standpunkte äußerer Erfolgsmöglichkeit aus betrachtet, sind die griechische Logoskirche wie die römische Anstaltskirche dem neuen Kirchentyp überlegen. Sie haben in den eindeutig formulierten Dogmen bzw. in dem kirchlichen Recht einen festen Halt und eine Sicherung der Kontinuität auch in den Zeiten ärgster Verderbnis und größter äußerer Gefährdung, Heilsfunktion und geschichtlicher Charakter sind hier zu einer sachlichen Einheit zusammengefügt. Beim neuen Kirchentyp dagegen ist Anstaltlich-Geschichtliches und Heilsfunktion immer nur von Fall zu Fall im Glaubensakte verbunden. Das gibt diesem Typ seine auffällige Labilität, eine Labilität, die eben nur bei starkem Glauben erträglich bleibt. Sobald das evangelische Glaubensverständnis getrübt wurde, mußte daher dieser Typ, dem äußeren Sicherungsbedürfnisse folgend, notwendig in die alten Formen des Kirchentums zurückfallen oder zur Sekte entarten. Aber von diesen Rückbildungen ist eben der ursprüngliche Typ zu unterscheiden. Weil Troeltsch, der die Eigentümlichkeit des dritten Typus auch empfindet, ihn nicht als eigenen Typ gelten lassen will, muß er bereits die Unterschiede der ursprünglichen Formen des neuen Kirchentyps durch ihre nähere Verwandtschaft zum Kirchentyp (Luther) und Sektentyp (Kalvin) zu erklären suchen (a. a. O. S. 468). Aber die Unterschiede haben einen anderen Grund: im Luthertum ist der Glaube mehr rezeptiv: die Entgegennahme der göttlichen Gnadengaben; im Kalvinismus mehr aktiv: die Frucht-

barmachung der empfangenen Gnadengaben im persönlichen Leben. Weil es sich nur um Unterschiede des Temperamentes handelt, bilden sich hier nicht zwei verschiedene Kirchentypen, sondern nur zwei verschiedene Ausprägungen des einen Typs, die beide gegen die alten Typen wie gegen die Sekten zusammenstehen. Auch die Konsequenzen, die Troeltsch aus seinem Schema zieht, sind natürlich nicht schlüssig. Das Luthertum hat sich nicht im Kampfe gegen die Sekten befestigt (Troeltsch a. a. O. S. 511 f.), sondern in der Auseinandersetzung mit der Gegenreformation, die dem mündewerdenden Protestantismus ihre Prinzipien aufdrängte; und der Kalvinismus braucht nicht erst von den Sekten den Heiligungsgedanken aufzunehmen (ebenda), noch weniger ist er dadurch „brüchig" geworden.

Als die reformatorische Bewegung sich zur Kirche konsolidiert hatte, war die äußere Einheit der abendländischen Kirche endgültig zerstört. Während Rom diesen Zustand für das größte Übel ansehen und die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit für eine der dringlichsten Aufgaben halten mußte, haben die evangelischen Kirchen von ihrem Kirchenverständnis her diesen Zustand für tragbar gehalten, wenn ihnen auch erst nach Jahrhunderten bewußt geworden ist, weshalb sie ihn ertragen konnten. Man kann das Verhalten der evangelischen Kirchen nicht ausschließlich aus der politischen Lage erklären. Denn dem Interesse der Landesherren wäre mit einer neuen episkopalistisch-territorialen Verfassung der Kirche — ähnlich der der frühgermanischen Kirchen — ohne theologische Reform wahrscheinlich mehr gedient gewesen, und umgekehrt wird gerade an dem Verhalten Luthers bei den Visitationen deutlich, daß ihm alles an einem neuen *Glaubensverständnis* der Kirche liegt und nicht an *kirchenpolitischen* Reformen. Es muß also ein *theologisches* Prinzip gewesen sein, das die Bildung von Konfessionskirchen ermöglichte.

Für die Reformation war das Problem der kirchlichen Einheit schwer auf eine Formel zu bringen. Das Augsburgische Bekenntnis (Art. 7) hält ausdrücklich an dem Gedanken der kirchlichen Einheit fest. Aber gegenüber Rom, das die *Äußerungsformen* des Glaubens innerhalb der Kirche rechtlich regeln will, vertritt man für diese Seite des Glaubenslebens das Prinzip der Mannigfaltigkeit.

Denn Uniformität kirchlichen Lebens wäre nur dann eine religiöse Forderung, wenn das Kirchentum als solches in seinen geschichtlichen Formen göttlich wäre. Andererseits aber sind gegenüber der fließenden Gestalt der pneumatischen Gemeinde im reformatorischen Kirchentyp der Mannigfaltigkeit doch enge Grenzen gezogen. Denn der konstitutiven Bedeutung des Geschichtlichen entsprechend mußte sich das Luthertum auch schon vor der schulmäßig-theologischen Fixierung dessen, was unter „rechter Lehre des Evangeliums" und unter „rechter Verwaltung der Sakramente" zu verstehen ist, abgrenzen gegen andere der Reformation entsprungene Gemeinschaften. So kommt es schon im Augsburgischen Bekenntnis neben der Polemik gegen Rom zur Mißbilligung gewisser Lehren der oberdeutschen Reformation und zur Verwerfung der Spiritualisten und Täufer als Häretiker. Aber es ist doch sehr bezeichnend, daß man vom neuen Kirchenverständnis aus eben nicht alle dissentierenden Kirchengemeinschaften gleichmäßig behandelte. Die Reformatoren sind gewiß von einer Toleranz im modernen Sinne weit entfernt. Auch sie kennen den Begriff der Häresie, und der sanfte Melanchthon kann den Täufern gegenüber zum Würger werden. Aber auf der einen Seite hat Luther zu viel geschichtlichen Sinn, als daß er nach Art der Sekten die katholische Kirche, aus der er hervorgegangen ist, als die Verworfene ansehen kann, der er seine Kirche als die allein wahre entgegenhalten könnte. Er weiß, daß dazu nur ein Apostel das Recht hätte. Und auf der anderen Seite war die Entstehung der oberdeutschen Gemeinden ein sehr eindrucksvoller Anschauungsunterricht: wenn Glaube und Geschichte nur in der aktuellen Vereinigung Kirche bilden, so ist die historische Individuation mit im Wesen der Kirche enthalten. Als Kriterium der Häresie gilt für Luther, nach seiner Praxis zu urteilen, offenbar der Mangel an geschichtlich-kirchlichem Sinn. Was er „Schwärmertum" nennt, ist nach seiner Meinung das Bestreben, das Evangelium ohne Hilfe des in der Geschichte der Kirche erworbenen Verständnisses auszulegen. Die Reformation hat eben nie ein absoluter Anfang sein wollen, sondern nur eine Reform der gegenwärtig entarteten Kirche mit Hilfe ihrer eigenen ursprünglichen Prinzipien. Daher auch das starke kirchengeschichtliche Interesse der Reformationszeit. Bei aller Unbedingtheit

in der Wahrung ihrer Eigenart kann deshalb die sächsische Reformation alle Neubildungen anerkennen, die in der historischen Kontinuität stehen. Ähnliches gilt von Kalvin.

Hier liegt der wesentliche Unterschied zur römischen Einstellung. Nach katholischer Auffassung kann es neben der römischen Kirche keine weiteren Kirchen, sondern nur Häresien geben, d. h. Gemeinschaften, deren Grundprinzip die Leugnung einer wesentlichen Glaubenswahrheit enthält. Die Forderung ihrer Bekämpfung oder Ausrottung ergibt sich von hier aus mit Notwendigkeit. Die Reformatoren haben aber niemals in maßgeblichen Äußerungen die römische Kirche als solche als Häresie behandelt. Wohl nimmt die Polemik der Reformatoren Rom gegenüber vielfach die Form der mittelalterlichen Sektenpolemik an, aber man weiß zwischen der Anstalt und den Personen, zwischen der Heilsgabe und ihren falschen menschlichen Deutungen zu unterscheiden. Und vollends die Beurteilung der Abweichungen der protestantischen Schwesterkirche ist ursprünglich sehr milde und hat erst dann, als die Glut der Reformation zu erlöschen begann, sektiererische Formen angenommen.

Die Spannung zwischen Pneumatischem und Geschichtlichem im protestantischen Kirchenbegriffe findet ihren Ausdruck auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung in der Bildung eines geistlichen Standes, der doch nicht Priestertum ist, auf dem Gebiete der Lehre in der Aufstellung von Bekenntnissen (Konfessionen), die die Kriterien der Rechtgläubigkeit enthalten, und die doch nicht mit den altkirchlichen Symbolen und Dogmen auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Während nämlich jene undiskutierbare Geltung haben, beanspruchen die protestantischen Bekenntnisse nur unter dem Vorbehalte Geltung, daß man sie nicht aus der Heiligen Schrift oder inneren Gründen widerlegen kann, und sie sind sich ihrer geschichtlichen Bedingtheit bewußt. Sie behalten der lebendigen Kirche das Recht vor, aus denselben Voraussetzungen unter neuen Verhältnissen neue Bekenntnisse zu formulieren. Die Reformatoren sind also zwar der Meinung, daß die Wahrheit des Glaubens eine und absolut sei, aber sie scheiden zwischen dieser nur im Glauben erfaßbaren Wahrheit und der kirchlichen Norm. Diese Auffassung der kirchlichen Normen erklärt die Fruchtbarkeit der Kirchenbildungen im Protestantis-

mus vor allem im Kalvinismus, wo ja auch der Prozeß der Bekenntnisbildung länger anhielt und fruchtbarer blieb als im Luthertume.

Da nach protestantischer Auffassung die Una sancta nicht mit einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft zusammenfällt, so hat die Abspaltung hier auch nicht das Schwergewicht, das sie für die katholische Kirche hat. Sie ist eine soziologische Angelegenheit. Diese Haltung hat aber auch eine Wandlung des Sektentypus zur Folge. Je weniger die Kirche den Anspruch vertritt, einziger Weg zum Heil zu sein, desto ferner liegt auch für die Dissentierenden die Versuchung, sich als die wahre Gemeinschaft der Heiligen anzusehen. Es ist deshalb kein Zufall, daß die protestantischen „Sekten" aus einer ursprünglich sektiererischen Haltung allmählich in den Kirchentypus übergehen: die Exklusivität gehört nicht wie bei den mittelalterlichen Sekten zu ihrem Wesen, sondern ist ein akzidentielles, in den Umständen ihrer Entstehung begründetes Moment.

Katholiken, denen der reformatorische Kirchenbegriff fremd ist, können sich die Mannigfaltigkeit der protestantischen Denominationen nur als einen Verrat an der Einheit der Kirche vorstellen, der seinen Grund in menschlicher Streitsucht und Lieblosigkeit oder in mangelndem Ernstnehmen der Glaubenslehren hat. Gewiß mag auch das alles eine Rolle gespielt haben bei der Entstehung der evangelischen Konfessionskirchen: aber wenn man nicht vom Glauben her das Recht zu solcher Trennung empfunden hätte, wie hätte man sie auf die Dauer ertragen können? So wie durch alle Jahrhunderte hindurch die Beseitigung des Schismas mit den orientalischen Kirchen und die Wiedergewinnung der Häretiker von Rom als eine dringliche Aufgabe angesehen worden ist, genau so hätte auch für die evangelischen Kirchen die Ausrottung oder die Bekehrung der anderen Konfessionen eine der brennendsten Aufgaben sein müssen, wenn man wirklich den katholischen Kirchenbegriff beibehalten hätte. Freilich sind die Konsequenzen des neuen Kirchenbegriffes theoretisch nur langsam herausgearbeitet worden. Die Reformatoren selbst standen noch zu sehr in ihrer vom katholischen Kirchenbegriff her bestimmten geschichtlichen Situation, um alle Konsequenzen aus ihrem neuen Kirchenbegriff ziehen zu können. Aber auch die Geschichte des Prote-

stantismus ist keineswegs dauernd einen gradlinigen Weg zur Ausgestaltung ihres Kirchenbegriffes gegangen.

In der theologischen Auseinandersetzung innerhalb des Protestantismus ist er (oft im Gegensatze zur kirchenpolitischen Praxis) vielfach verdrängt worden von einem katholisierenden Kirchenbegriffe. Aber das hat seine Wirksamkeit nicht zu zerstören vermocht. Das — oft nur unklare — Wissen um den evangelischen Kirchenbegriff war der Rechtsgrund für die Entstehung der vielen neuen Kirchen des Protestantismus.

Nur durch große Mißverständnisse hindurch gelangt der Protestantismus zur Erkenntnis der Konsequenzen, die sein Heilsverständnis für das gegenseitige Verhältnis der Einzelkirchen haben mußte. Da wo die innere Spannung nicht mehr stark genug war, um die wesensmäßige Labilität des Kirchentumes zu ertragen, hat sich das Geschichtliche wieder verabsolutiert: aus der Kirche des vom Geiste gewirkten Wortes ward die Kirche der Bibel oder des Bekenntnisses, die im Buchstaben die Gewähr des Heiles zu haben glaubte. Oder es wurde das Subjektive zurückgedrängt zugunsten des Anstaltlichen: die Theologen und Pastoren bestimmten ohne Rücksicht auf die Laien, was rechter Glaube sei. Aber im Protestantismus haben diese Entwicklungstendenzen eben doch niemals zum vollen Verluste des protestantischen Kirchenverständnisses führen können. Die Lehrkirche und die Anstaltskirche haben immer wieder aus sich heraus die Kräfte zu ihrer Reform entwickelt; d. h. sie sind nicht wie im östlichen und westlichen Katholizismus *Normaltypen* der kirchlichen Gestaltung geworden, sondern immer nur Störungsphasen der protestantischen Kirche geblieben.

Es ist kein Zufall, daß die Folge des konfessionellen oder anstaltlichen Absolutismus zunächst der konfessionelle *Relativismus* des 18. Jahrhunderts (Typus: Lessings Nathan) ist. Man glaubt, die Mannigfaltigkeit der Konfessionskirchen nur aus der Schwäche der menschlichen Vernunft erklären zu können, die nicht, bzw. nicht mehr in der Lage ist, die echte Wahrheit festzustellen. An die Stelle der autoritativen Setzungen der Kirchen müsse daher das unermüdliche Suchen des Einzelnen nach der Wahrheit treten. Das bedeutete in seiner letzten Konsequenz die Auflösung der Kirchen zugunsten des

religiösen Individualismus. Dieser Relativismus war nicht nur ein Mißverständnis der Intentionen der Reformation; er wurde auch dem Wesen der Glaubenserkenntnis nicht genügend gerecht.

Die kirchlichen Unionsbestrebungen des 19. Jahrhunderts sind vielleicht zum Teil noch mitbestimmt von dem Relativismus des 18. Jahrhunderts, sie enthalten doch aber auch ihnen gegenüber eine neue, der Reformation gemäßere Einsicht. Es ist kein Zufall, daß die Unionsbestrebungen vom Abendmahl ihren Ausgang nehmen. Wenn gläubige Christen es als einen Skandal empfinden, daß die Angehörigen der evangelischen Hauptkonfessionen das Mahl des Herrn aus einem Mahl der Liebe zu einem Mahle der Zwietracht gemacht haben, so steht dahinter auf der einen Seite die wiedergewonnene Einsicht in die Zusammengehörigkeit von persönlichem Glauben und kirchlicher Anstalt und damit auch die kirchliche Notwendigkeit einer spezifischen Glaubenserkenntnis der eigenen Kirche, auf der anderen Seite aber auch die Einsicht, daß die Konfessionskirche ihrem Wesen nach nicht diejenige exklusive Geltung beanspruchen kann, die zur Eigenart der anderen beiden Kirchentypen gehört. Bei aller Entschiedenheit, mit der man die eigenen Glaubenslehren gegenüber den anderen Konfessionen festhält, muß doch auch das Daseinsrecht der anderen anerkannt werden. Aber diese Anerkennung kann nun eben nicht wie vom Relativismus als ein bloßes Geltenlassen der anderen gedeutet werden. Sie setzt voraus, daß der Kirche von Gott die *eine* Wahrheit des Glaubens geoffenbart worden ist: eine Wahrheit, die infolge des Gesetzes der geschichtlichen Individuation nie von allen in der gleichen Weise verstanden werden kann, die aber gleichwohl um ihrer Einheit willen *ein ständiges Ringen der Einzelkirchen um gegenseitiges Verstehen fordert.*

4. Der Kirchenbegriff von Lausanne.

Als ein Fortschritt im Zusichselbstkommen des protestantischen Begriffs der Kirche als Konfessionskirche ist nun auch Lausanne zu verstehen. Erst in dieser Phase geschichtlicher Entwicklung, wo nach dem Aufgeben sowohl der Selbstgenügsamkeit der eigenen Kirche wie des Relativismus die Idee einer kirchlichen Einheit wiederentdeckt wurde, war es möglich, mit den orthodoxen Kirchen und den

Vertretern des Anstaltstyps, d. h. mit Vertretern einer ganz anderen Einheitsidee, zu einer Aussprache zu kommen. Von hier aus lassen sich nun auch die Möglichkeiten und die Grenzen dieser Bewegung erkennen. Noch ringen in ihr die drei Kirchenauffassungen miteinander. Es war kein Zufall und es hatte auch nicht nur äußere Gründe, daß die Orthodoxen und die Anglokatholiken so häufig zusammengingen. Wenn die Glaubenswahrheit eine Logoswahrheit ist, dann muß es auch möglich sein, sie auf eine Formel zu bringen, die von allen anerkannt werden kann und muß. Und wenn Christus in den Bischöfen sichtbarlich durch die Amtsgnade sein Werk treibt, dann ist es notwendig, eine allgemeine Kirchenverfassung herzustellen, die auf die Bischöfe aufgebaut ist. Solange man von diesem Kirchenbegriffe aus das Ziel der Zusammenkunft gewinnen wollte, mußten die Aussprachen notwendig zu Krisen führen (z. B. bei dem Gegensatz zwischen Quäkern und Orientalen in der Sakramentenfrage). Aber wenn nun manche meinten, infolge der vergeblichen Bemühungen, in bestimmten Lehrfragen eine gemeinsame dogmatische Formel zu finden, sei der Sinn der Zusammenkunft überhaupt in Frage gestellt, so muß dem jedenfalls vom protestantischen Kirchenbegriff aus widersprochen werden. Gerade an den Berichten der Ausschüsse für die Sakramenten- und die Kirchenfrage zeigte sich, daß eine Einheit vorhanden war. Freilich besteht diese Einheit nicht darin, daß man gemeinsame Formeln aufstellt, denen jede verpflichtende Bekenntnissubstanz abgeht, weil sie von jeder Gemeinschaft ihrer Glaubenseinsicht entsprechend ausgedeutet werden dürfen. Gegenüber solchen Tendenzen war es der Widerspruch der Lutheraner [1]) und Orthodoxen, der Festsetzungen, die gegen die Wahrhaftigkeit verstießen, verhindert hat.

Solche Irrwege der Konferenz waren freilich kaum zu vermeiden, da man ja im Augenblicke des Zusammentretens noch kein klares Wissen vom Wesen der kirchlichen Einheit hatte. Daß aber die Konferenz überhaupt zusammentrat, wird man sich sinnhaft kaum anders

1) Die grundlegende Bedeutung, die die Erklärung der lutherischen Vertreter am 17. August für den weiteren Fortgang der Konferenz hatte, kommt leider in der rein aktenmäßigen Darstellung des „Amtlichen Berichtes" nicht zum Ausdruck.

erklären können, als daß allen Teilnehmern der Konferenz, auch den Anglikanern und Orthodoxen, der protestantische Kirchenbegriff vorschwebte. Denn im anderen Falle hätten die Vertreter der anderen Kirchentypen Mindestforderungen für eine Wiedervereinigung aufstellen müssen, hätten sich aber nicht zur Feststellung der Gemeinsamkeiten entschließen können. Freilich hat man den Eindruck, daß der Fortsetzungsausschuß nun doch zu einseitig wieder eine uniforme Lösung und zwar im Sinne der Logoskirche sucht [1]). Denn wenn in den Questions for study (Heft 61 und 62 der Veröffentlichungen der Konferenz) als eine der gemeinsamen Überzeugungen der Bewegung angegeben wird, „daß das Verlangen nach Einheit verbunden werden muß mit der Erkenntnis und der Wiederanerkennung derjenigen Glaubensvorstellungen (beliefs), die die Christen bereits gemeinsam besitzen", so ist das eben nur so zu verstehen, daß man an eine einzige formulierbare eindeutige Wahrheit glaubt, und daß man den gemeinsamen Besitz eines Teiles dieser Wahrheit für die Gewähr einer künftigen vollen Gemeinsamkeit hält. Demgegenüber werden die Vertreter des protestantischen Kirchenbegriffes einwenden müssen, daß die christliche Wahrheit sich nicht aus einer Summe von Einzelwahrheiten zusammensetzt, daß infolgedessen auch die Übereinstimmung in einigen Lehren keinerlei Gewähr für eine künftige totale Übereinstimmung bietet, und daß auf der anderen Seite die Gemeinsamkeit selbst dort noch nicht verschwunden ist, wo unter Umständen keinerlei Möglichkeit besteht, sie zu formulieren.

Wie schwer es freilich ist, auch nur die Vertreter des östlichen und des protestantischen Kirchenbegriffes zu einem gegenseitigen Verstehen zu führen, zeigen die Bedenken, die die Vertreter der orthodoxen Kirchen zu dem Berichte des Fortsetzungsausschusses über die Einheit der Christenheit angemeldet haben. Der Bericht schlug vor (World Conference on Faith and Order, Questions for study Nr. 62, S. 8):

1) Obschon das Programm der Konferenz sowohl Fragen der Kirchenlehre (Faith) wie der Kirchenverfassung (Order) umschließt, sind auch von den Anglokatholiken die Verfassungsfragen (vor allem das Bischofsamt) ganz den Lehrfragen untergeordnet worden. Das ist ganz im Sinne der Ostkirchen. In der römischen Kirche ist das Verhältnis bekanntlich umgekehrt. Das wird von den Anglokatholiken in ihren Unionsbestrebungen im allgemeinen übersehen.

„Die Einheit der Kirche umfaßt Einheit in Glaubenslehren und Verfassung, aber sie meint nicht Uniformität. Es muß Platz bleiben für die verschiedenen Gestaltungsformen (types of expression), vorausgesetzt, daß diejenigen Dinge beibehalten werden, die die Einheit im wesentlichen sichern.

Die verschiedenen Glaubensgemeinschaften müßten in das gemeinsame Leben der Kirche diejenigen Elemente hineinbringen, die Ausdruck ihrer charakteristischen Gaben (Charismen) sind, so daß nichts von der reichen Mannigfaltigkeit, die ein Kennzeichen christlicher Erfahrung ist, verloren geht, und so, daß die Freiheit der Auslegung innerhalb der Grenzen der anerkannten Glaubenslehren beibehalten bleibt."

Dazu machen die Orthodoxen folgende Vorbehalte:

„a) Die Gestaltungsformen (types of expression) müssen (allgemein) beibehalten werden, soweit sie von den ökumenischen Synoden aufgestellt worden sind. — b) Freiheit der Auslegung gibt es innerhalb der Sphäre der Kirche nur für diese in ihrer Gesamtheit, nicht für die einzelnen Gruppen oder Individuen. — c) Die Orthodoxen können ihre Zustimmung nicht geben, daß es eine gewisse Freiheit geben müsse für die Deutung der Natur der sakramentalen Gnaden sowie der geistlichen Hierarchie und ihrer Autorität. — d) Sie lassen Unterschiede der gottesdienstlichen Form nur soweit zu, als sie nicht von der gemeinsamen Lehrgrundlage abweichen, auf der der Heilige Gottesdienst aufgebaut ist, entsprechend der Überlieferung des apostolischen Zeitalters."

Diese Vorbehalte sind deshalb so beachtlich, weil sie gerade nicht, wie unfreundliche Kritiker meinen, als eine Absage an die Lausannebewegung gedacht sind, sondern nur unter grundsätzlicher Bejahung dieser Bestrebungen als ein Wegweiser, in welcher Richtung allein die Einheit gesucht werden kann. Der Bericht spricht von zwei Typen einer möglichen Einheit, einem organischen und einem föderalistischen. Nach den Vorbehalten der Orthodoxen, die sachlich in der gleichen Richtung wirken wie die hier vertretenen Ausführungen über den protestantischen Kirchenbegriff, kann keiner dieser Typen mehr in Betracht kommen. Denn organische Einheit heißt entweder völlige Vereinheitlichung, dann aber steht sie im Widerspruch zum evange-

lischen Glaubensbegriff, oder aber sie läßt jedem Einzelnen wirklich die Freiheit der Auslegung, dann bleibt nur der Schein einer Einheit. Gewiß liegt das glückliche Vorbild des Katholizismus nahe, der trotz der strengen Handhabung der Lehrautorität und der zentralistischen Verfassung eine Fülle von Formen religiösen und kirchlichen Lebens kennt: aber sie alle sind eben immer nur soweit erlaubt, als sie nicht im Gegensatz zu der kirchlichen Lehre und Verfassung stehen. Die Konfessionskirchen aber unterscheiden sich nicht nur in ihren Ausdrucksformen voneinander, sondern auch in ihren Lehren und in ihrer Verfassung. Es ist aber klar, daß eine Einheitskirche, in der etwa die einen im Bischofsamte eine göttliche Institution sehen, während für die anderen dieses Amt nur eine (von ihnen geduldete) Anpassung an einen schwachen Glauben bedeutet, höchstens eine äußere, organisatorische, aber gerade keine wahre Einheit im Glauben hat. Umgekehrt jedoch würde man die Gewissen vergewaltigen, wenn man von allen den Glauben an die religiöse Notwendigkeit des Bischofsamtes fordern würde.

Der föderalistische Typ ist natürlich jederzeit realisierbar. Man kann sich sehr wohl vorstellen, daß die Zusammenarbeit der Kirchen, wie sie durch die Konferenz von Stockholm angebahnt ist, über eine bloß theoretische Erörterung hinaus ganz allgemein zu solidarischen Aktionen der Kirchen für- und miteinander führen können. Jene überdenominationelle Hilfe, die heute schon bis zu einem gewissen Grade geübt wird, könnte sehr wohl zu einer Aufgabe der offiziellen Kirchen werden. Nur wäre damit nichts für die Vereinigung im *Glauben* gewonnen, denn dieser Föderalismus ist in seiner Art durch nichts verschieden von der solidarischen Hilfe, die die einzelnen Gewerkschaften im ADGB. einander angedeihen lassen oder die den ADGB., die CGT. und den FBTU. verbindet. Es wird sich heute vielmehr darum handeln, neben organischer und föderalistischer Einheit eine *eigene spez. christliche* Form des Zusammenwirkens zu finden, die der Eigenart der drei Kirchentypen Rechnung trägt, oder vielmehr diese Art des Zusammenwirkens, die in Lausanne bereits verwirklicht worden ist, in den breiten Rahmen des Gemeindelebens einzufügen.

Will man in der kirchlichen Einheitsbewegung dem protestantischen Kirchenbegriffe gerecht werden, so muß die Einheit immer aktuelle,

im Glauben hergestellte und dargestellte Einheit sein. Die organisatorische Vereinigung der Einzelkirchen bietet uns keine Garantie, daß Gottes Absichten mit der Kirche hier mehr erfüllt werden als in unserer Einzelkirche. Daher kann die äußere Wiedervereinigung der Kirchen nie die erste Etappe auf dem Wege zur Einheit der Kirche Christi sein. Das Erste muß vielmehr sein, daß wir unter der Zerrissenheit der Kirche leiden, denn in dieser Zerrissenheit kommt zum Ausdruck, daß die Welt, in der wir leben, eine Welt der Unvollkommenheit und sündigen Zwietracht ist. Die Selbstgenügsamkeit vieler evangelischer Kirchen ist ein Mangel an Glauben. Von den katholischen Voraussetzungen aus bedarf freilich die römische Kirche zu ihrem Leben der anderen Kirchen nicht, da sie selbst unmittelbar göttlichen Ursprungs ist, sondern diese nur der katholischen Kirche. Vom evangelischen Standpunkte aus dagegen sind die Einzelkirchen deshalb entstanden, weil alles Kirchentum von sündigen Menschen geschaffen wird. Eben damit aber ist auch die Angewiesenheit der Einzelkirche auf das Pneuma mitgegeben, das in allen Kirchen wirkt, und damit auch die Angewiesenheit auf die anderen Kirchen.

Soziologisch wird man auch das protestantische Landeskirchentum als eine Form des Schisma ansehen müssen, sehr im Unterschiede zu den autokephalen Kirchen der östlichen Länder [1]). Denn dort werden eben die einzelnen orthodoxen Kirchen durch die Institutionen des ökumenischen Patriarchiats und der ökumenischen Synode trotz der territorialen Abgrenzung als eine Einheit zusammengehalten. In den protestantischen Landeskirchen dagegen hat sich — der Entwicklung des modernen Nationalismus folgend — jede einzelne Kirche als eine wesentliche Einheit zu fühlen begonnen. Es gibt zwar Ansätze zu einem internationalen Zusammenschluß der lutherischen und der reformierten Kirchen: aber man ist vorläufig — namentlich im Luthertum — noch stärker auf die Wahrung der nationalen Eigenart seiner Konfession als auf eine lebendige Zusammenarbeit bedacht. Es ist klar, daß die Arbeit von Lausanne keine Fortschritte machen kann, solange die landeskirchlichen Schismen noch bestehen. In Deutschland wird die Organisation eines deutschen Luthertums (ganz gleich

1) Das übersieht der kluge und ernstlich um die kirchliche Einheit bemühte Aufsatz von Gottfried Hasenkamp, Die Einigungsversuche der von Rom getrennten Christen (in: Der katholische Gedanke 1929, 4. Heft, S. 390 ff.).

ob mit oder vorläufig ohne Bildung einer deutschen lutherischen Kirche) eine der ersten Aufgaben ökumenischer Arbeit sein [1]).

Das Nächste wird dann sein, daß die Kirchen, wie der lutherische Bischof Hognestad es ausführte (Amtl. Bericht S. 419 ff.), die konfessionellen Unterschiede nicht mehr im Streit gegeneinander ausspielen, sondern im Wettstreit sich bemühen, die anderen soviel wie möglich an ihren geistigen Gaben teilnehmen zu lassen. Was wir zunächst brauchen, sind aber nicht theologische Diskussionen, sondern Gemeinsamkeit des kirchlichen und religiösen Lebens. Das ist eine lange und mühselige Arbeit, denn es ist eine Arbeit von unten her. Aber dafür schafft sie auch eine wirkliche sachliche Einheit, nicht nur eine äußerlich-formale. Wenn ich die Predigt des Vertreters einer anderen Kirche anhören und durch sie im Glauben bereichert werden kann, wenn ich lerne mit ihm zusammen zu beten, so ist da wirkliche Gemeinschaft im Heiligen Geiste, mag es gleich unmöglich sein, ein gemeinsames Bekenntnis zu formulieren. Die Konferenz von Lausanne ist undenkbar ohne ihre gemeinsamen Gottesdienste, Andachten und Gebete. Das war nicht nur emotionales Beiwerk: von ihnen allein, nicht von der theologischen Gelehrsamkeit, wuchs die Möglichkeit des Verstehens. Die theologische Arbeit, die heute im Fortsetzungsausschuß von Lausanne, in den einzelnen Kirchen und durch Theologenkonferenzen geleistet wird, in allen Ehren: aber die neue Lage, aus der heraus sich eine Fortsetzung des vertagten Konzils rechtfertigen würde, wird nicht dadurch geschaffen. Aber die gegenseitige religiöse Durchdringung ist freilich auch nichts, das „gemacht" und organisiert werden kann, es muß wachsen aus dem zunehmenden Verständnis für die Eigenart und Notwendigkeit einer kirchlichen Einheit, die einer evangelischen Kirche gemäß ist. Sobald man feststellen kann, daß alle Kirchen, die Lausanne beschickt haben, solche Ansätze zu gemeinsamem gottesdienstlichem Leben haben, wird der Augenblick gekommen sein, die Verhandlungen des vertagten Konzils wieder aufzunehmen.

1) Ich brauche kaum zu betonen, daß die in erster Linie dazu berufene „Lutherische Vereinigung" dazu solange nicht in der Lage sein wird, als sie durch ihre dogmatische Enge und ihre kirchenpolitische Einseitigkeit wesentliche Teile des deutschen Luthertums von sich fernhält.

Christentum als Vorstellung und als Motiv.

Von Pfarrer Dr. lit. et phil. J. L. Snethlage in Oyen (Holland).

In seinem Buche: „Het Christelyk Godsbeeld" [1]) macht der schwedische Systematiker Gustav Aulén [2]) eine fruchtbare Unterscheidung zwischen dem christlichen Motiv einerseits und der christlichen Vorstellung andererseits, gegen die ich lediglich den Einwand erheben könnte, daß Aulén in einigen Fällen zum christlichen Motiv rechnet, was ich bei der Vorstellung unterbringen möchte. Dieser Einwand beeinträchtigt aber keineswegs die Würdigung der seiner Unterscheidung zugrunde liegenden Erkenntnis.

Die altchristliche Vorstellungswelt, das gibt Aulén ohne weiteres zu, läßt sich schwerlich in die Wissenschaftskultur unserer Tage einfügen. „Im modernen religiösen Denken", sagt er, „kann von einem Versuch, die alten dualistischen oder apokalyptisch-eschatologischen Vorstellungen zu neuem Leben zu erwecken, nicht mehr die Rede sein" [3]).

Diese Auffassung möchte auch Verfasser dieses Artikels zu der seinen machen und in noch radikalerem Sinne durchführen. Es ist nicht so, daß nur einzelne Vorstellungen der altchristlichen Gedankenwelt als veraltet beiseite geschoben werden müßten. Nein, die gesamte christliche Vorstellungswelt kann als dem modernen Denken inkongruent angesehen werden. Mag es auch oberflächlich betrachtet so aus-

1) Autorisierte Übersetzung in das Holländische von J. Henzel, Amsterdam 1929.

2) In Holland kein Unbekannter mehr, da bereits zwei seiner Werke übersetzt wurden, nämlich: „Ons Algemeen Christelijk Geloof" und „De Ziel van het Christendom". — Vgl. ZThK 1924 und 1926.

3) S. 375.

sehen, als ob wir manche modern anmutende Vorstellung des alten Weltbildes beibehalten könnten, so bringt uns doch tiefere Besinnung zu der Einsicht, daß sie alle organisch zusammenhängen und Teile einer Gedankenwelt sind, die eine andere Struktur aufweist. Die moderne Kultur ist nicht lediglich in einzelnen Teilen, sondern in ihrem ganzen Wesen anders als die Kultur des Altertums. Hinsichtlich der letzteren darf man den äußersten Radikalismus für berechtigt halten.

Das schließt natürlich nicht aus, daß wir auch die altchristliche Vorstellungswelt sowohl historisch wie ästhetisch und religiös würdigen und bewundern können, aber historische, ästhetische und religiöse Würdigung ist noch ganz etwas anderes als philosophische und wissenschaftliche Rechtfertigung. Philosophisch sowohl wie wissenschaftlich stehen wir der christlichen Vorstellungswelt in ihrer Gesamtheit ablehnend gegenüber, da sie dem mythischen Denken angehört, von dem die Wissenschaftskultur unserer Zeit sich abgewandt hat. Alle Versuche, hier zu glätten und zurechtzurücken, um das Bleibende vom Vergänglichen zu scheiden, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt, da die Struktur in dieser ganzen Vorstellungswelt die gleiche ist. Durch die Struktur, welche die der Mythe ist [1]), hängt eins mit dem andern unlösbar zusammen und läßt sich nicht willkürlich herausschneiden. Darum kann in der Vorstellungswelt auch schwerlich von einer Trennung z. B. von „Geschichtlichem" und „Übergeschichtlichem" [2]) die Rede sein. Wenn man hier eine Trennungslinie angeben will, wird man sie anders ziehen müssen als zwischen Vorstellung und Vorstellung. Man steht vor der Wahl zwischen der Wissenschaftskultur unserer Tage (wohl zu unterscheiden von dem, was so im allgemeinen unter dem Begriff „moderne Kultur" verstanden wird) und der Vorstellungswelt des Altertums. Man kann auch hier

1) Mythe hier im Sinne von mythischer Lebensform, wie E. Cassirer sie in seinem großen Werk „Die Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Bewußtsein", analysiert hat.

2) Hiermit soll durchaus nicht ein absprechendes Urteil über M. Dibelius' „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum" gefällt werden; denn was Dibelius übergeschichtliche Religion nennt, kann in Aulénś Terminologie als Motiv bezeichnet werden, was sich schon aus dem ersten Satz von Dibelius' Schrift ergibt: „Von dem Christentum soll die Rede sein, von seiner geschichtlichen Erscheinung und seinem übergeschichtlichen Sinn."

nicht zweien Herren dienen. Wer sich dem einen verschreibt, muß den andern verwerfen.

Mein Standpunkt mit Bezug auf die altchristliche Vorstellungswelt kann deshalb vorweggenommen also zusammengefaßt werden: historische und religiöse Würdigung und ästhetische Bewunderung, aber zugleich in wissenschaftlicher und philosophischer Hinsicht eine Entscheidung für die Vorstellungswelt unserer Wissenschaftskultur.

Wäre mit diesem Satze das letzte Wort gesprochen, dann wäre das Ergebnis also rein negativ und Verfasser hätte nicht das Recht, sich in irgendeiner Beziehung noch einen Christen zu nennen.

Gleichwohl sind in und mit der altchristlichen Vorstellungswelt besondere Motive verwoben, von denen man im Kantischen Sinne sagen könnte, daß sie zwar mit den Vorstellungen anfangen, aber nicht aus ihnen entspringen. Von diesen urchristlichen Motiven nennt Aulén vier: Das Heiligkeitsmotiv, das dualistisch-dramatische Motiv, das eschatologische Motiv und das Gemeinschaftsmotiv. Wie sind diese zu beurteilen? Die Antwort auf diese Frage läßt sich erst dann geben, wenn wir jedes von ihnen für sich einer Betrachtung unterzogen haben.

Bei der Besprechung des Erstgenannten, des sogenannten Heiligkeitsmotivs, stehen wir indessen sogleich vor der Schwierigkeit, die bereits oben als Einwand gegen den übrigens in vielerlei Hinsicht sympathischen Standpunkt Auléns angedeutet wurde: daß er nämlich manchmal zum Motiv rechne, was besser bei der Vorstellung untergebracht werden könnte. Gott als der Heilige ist nicht ein Motiv, sondern eine Vorstellung. Im ursprünglichen Sinne (heilig = abgesondert) ist es eine mythische Vorstellung (von Otto mit Unrecht irrational genannt), in modernerer Bedeutung eine ethische und religiöse Vorstellung. In beiden Fällen aber gehört die Heiligkeit als Attribut Gottes zur Vorstellungswelt, von der sie nicht nur nicht geschieden, sondern sogar nicht einmal unterschieden werden kann, was bei andern Motiven wohl der Fall ist.

Aulén entwickelt nun diese Heiligkeitsvorstellung im Sinne einer anti-ethizistischen Christentumsauffassung. Die Heiligkeit richtet sich gegen das humanisierte Gottesbild, wie es vor allem in der Aufklä-

rungszeit zum Ausdruck kam und bis in unsere Zeit fortwirkt. Gott als der Heilige schließt in sich die Majestät, die Dämonie und den göttlichen Zorn [1]).

Obgleich ich die Wichtigkeit der Heiligkeitsvorstellung keineswegs in Abrede stellen will, glaube ich doch, daß sie ohne Bedenken unter dem folgenden von Aulén genannten Hauptmotiv untergebracht werden kann, dem dualistisch-dramatischen. Fassen wir dieses also jetzt ins Auge.

Unter Dualismus versteht Aulén nicht den metaphysischen Gegensatz von Geist und Stoff, sondern den von Gut und Böse, Leben und Tod, Vertrauen und Verzweiflung. Der Optimismus einer monistisch-evolutionistischen Lebensanschauung muß weichen vor einer Betrachtungsweise, die überall das Problematische im Bestehenden akzentuiert. Man denkt hier also an etwas, das voller Spannung und voller Gefahren ist und im Zeichen von Kämpfen und Ringen steht.

Mit diesem urchristlichen Motiv kann auch Verfasser sich völlig einverstanden erklären, wenn er auch geneigt ist, diesen religiösen Dualismus und einen wissenschaftlichen Monismus nicht als einander entgegengesetzt, sondern als nebeneinander bestehend zu betrachten. Der Monismus der Erfahrung, wie Kant ihn verkündigt hat, ist mit einem ethischen und religiösen Dualismus durchaus nicht unvereinbar. Wir können die Welt wissenschaftlich als eine Einheit und zugleich religiös als in Gegensätze zerfallend betrachten. Diese beiden Gesichtspunkte widersprechen einander nicht, da sie auf einem verschiedenen Niveau liegen, indem sie sozusagen verschiedene Dimensionen des Erkennens repräsentieren.

Nicht freilich läßt sich mit diesem dualistischen Motiv die optimistische Beurteilung dieser „besten aller möglichen Welten" vereinbaren, wie sie im Aufklärungszeitalter ihre Triumphe feierte. Der Optimismus ist aber nicht theoretischer sondern praktischer Art und somit durchaus nicht notwendigerweise ein Ausfluß des philosophischen Monismus. Dieser letztere verträgt sich wohl mit einer dualistisch-

1) Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die kleine, aber bedeutende Schrift von Paul Volz, Professor in Tübingen, betitelt: „Das Dämonische in Jahwe", 1924, in der die dämonischen Züge Jahwes, die auch im N. T. wiederkehren, klar herausgearbeitet worden sind.

dramatischen Weltbetrachtung, soweit Ethik und Religion dabei eine Rolle spielen.

Nur das mythische Denken will zugleich theoretische Wissenschaft sein, kommt infolgedessen auch in Konflikt mit der Wissenschaftskultur unserer Zeit, was beim rein religiösen Bewußtsein nicht der Fall zu sein braucht. Für bedenklich halte ich es dagegen, mit Aulén das dualistisch-dramatische Motiv mehr oder weniger dem christlichen Gottesbild unterzuordnen, so daß es gleichsam diesem Gottesbild entspränge. Gerade das Gegenteil scheint mir der Fall. Auch die christliche Gottesvorstellung steht im Dienste der dualistisch-dramatischen Weltbetrachtung. Nicht weniger als die Vorstellung vom Teufel ist das Gottesbild ein Mittel, die Dramatik der Welt in der Religion zum Ausdruck zu bringen. Hätte Aulén dies schärfer akzentuiert, so hätte er auch die göttliche Heiligkeit nicht als ein besonderes Motiv gelten lassen. Man betrachtet Gott als den Heiligen, weil man das Weltgeschehen unter dem Bilde des Dramas sieht. Religiös ausgedrückt mag man sagen, daß Gott und der Teufel einen Kampf miteinander führen, wodurch die Welt und das Leben voll Spannung und Gefahren sind. Philosophisch gedacht, sagen wir jedoch: die dramatische Betrachtung des Lebens hat die christliche Vorstellung von Gott und dem Teufel hervorgerufen. Das Motiv ist philosophisch stets primär und die Vorstellung sekundär, wenn auch beide nur zu unterscheiden, niemals zu scheiden sind [1]).

An dritter Stelle wollen wir das eschatologische Motiv betrachten. Von den Theologen der Aufklärungszeit als „Akkomodation" abgetan, ist es besonders durch die aufsehenerregende Arbeit Albert Schweitzers, „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", wieder stark in den Vordergrund getreten. Die dialektische Theologie, die sich gern Extreme zuschulden kommen läßt, hat es, bei Karl Barth, zugespitzt auf den bekannten Satz: „Das Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun" (Römerbrief, S. 209). Der Glaube ist hier nichts ande-

1) Nach Hermann Cohen wurzelt der Begriff im Urteil und nicht umgekehrt. Bei Aulén aber heißt es, daß das Gottesbild sich in der Versöhnungslehre widerspiegle (Sechstes Buch, II), so daß hier das Urteil als der Vorstellung untergeordnet erscheint.

res mehr als die Hoffnung auf das ganz Andere als die Welt, weil das Gegenwärtige und alles, was zum Zeitlichen und Menschlichen gehört, unter dem Gericht steht. Wenn auch Verfasser das eschatologische Motiv anerkennt, ist er sich doch gleichzeitig der Tatsache bewußt, daß man hier wieder sorgfältig zu unterscheiden hat zwischen dem, was zur Vorstellung gehört, und dem, was als Motiv bezeichnet werden kann. Daß eine historische Persönlichkeit, die vor neunzehnhundert Jahren gestorben ist, auf den Wolken des Himmels zurückkehre, um alles neu zu machen, ist eine Inszenierung des Motivs, die vom Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Denkens aus als unwahrscheinlich ohne weiteres beiseitegeschoben werden kann. Es ist die Tragik der dialektischen Theologie, daß sie das Motiv mit der Vorstellung identifiziert und darum trotz ihrer feinen Einfühlung in die Welt der altchristlichen Motive für den modernen Menschen unannehmbar bleiben muß.

Auch das eschatologische Motiv interpretieren wir unsererseits rein ethisch-religiös, so daß es mit einer wissenschaftlichen Entwicklungslehre nicht unvereinbar ist. Denn wenn Aulén sagt: „Nichts kann die eschatologische Betrachtung weniger vertragen als die Vorstellung von einer immanenten, in geraden Linien fortschreitenden Entwicklung zur Vollkommenheit" (S. 359), so mag das an sich richtig sein; aber eine wissenschaftliche Entwicklungslehre wird für eine solche Vorstellung auch niemals eintreten wollen. Denn der Begriff Vollkommenheit gehört nicht in die theoretische Wissenschaft. Verfasser möchte es also lieber so ausdrücken, daß, wo wir wissenschaftlich von Entwicklung sprechen, wir in religiösem Sinne die Rettung der Welt als das ganz Andere und als eine Gabe aus dem Himmel erwarten. „Nun muß sich alles, alles wenden!" Wenn wir dabei die Transzendenz, die in dem eschatologischen Motiv auch eine Rolle spielt, ganz ausschalten, dann tun wir diesem Motiv Eintrag. Aber wenn wir die Transzendenz als allzu absolut auffassen, gelangen wir wiederum zu unhaltbaren Vorstellungen. Es ist ein schmaler Weg, den wir hier zu gehen haben, und an beiden Seiten drohen Gefahren, die jedoch wohl vermieden werden können, wenn wir nur die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß die religiöse Realität zwar nicht antiempirisch, aber doch auch nicht empirisch zu sein braucht.

Im Gegensatz zu Aulén wünscht Verfasser hier keine Entscheidung zu treffen zwischen moderner Entwicklungslehre und Eschatologie, sondern er läßt sowohl die eine wie die andere gelten: die moderne Entwicklungslehre vom theoretisch-wissenschaftlichen und die Eschatologie vom ethisch-religiösen Gesichtspunkt aus. Dies wird möglich durch eine kritische Unterscheidung zwischen den verschiedenen Aspekten, den verschiedenen „Methoden" der Erkenntnis.

Das letzte von Aulén genannte Motiv, das der Gemeinschaft, wird von ihm näher entwickelt als Gottesgemeinschaft und Gemeinschaft der Christen untereinander. Dabei liegt ein besonderer Nachdruck auf der Innigkeit und Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft, während zugleich die Voraussetzung darin enthalten ist, daß die göttliche Offenbarung stets fortdauert. In diesem Zusammenhang weist Aulén mit Recht auf die Mystik hin, den Inbegriff der Gottesgemeinschaft. Zugleich warnt er vor dem Individualismus unserer Zeit und vor dem aus der Romantik stammenden Kultus der Individualität, der im 19. Jahrhundert, u. a. dank der anthropozentrischen Auffassung des Christentums, solche Fortschritte gemacht hat. Insbesondere hätte er auf die Gruppen hinweisen können, die sich in unsern Tagen der Jesusanbetung ergeben und auf Grund ihrer Heldenverehrung zu Unrecht sich in der Linie des historischen Christentums zu bewegen glauben.

Mein Bedenken gegen die Art und Weise, wie Aulén dieses letzte Motiv entwickelt, ist jedoch wieder dasselbe wie das gegen sein erstes Motiv, nämlich daß er auch hier wieder das Motiv der Vorstellung unterordnet. Das hätte sich vermeiden lassen, wenn er das letzte Hauptmotiv nicht als Gottesgemeinschaft formuliert hätte, sondern allgemeiner als Vertrauen und Lebensbejahung, mit dem Zusatz, daß es zum christlichen Ausdruck komme in der Vorstellung von einer Gemeinschaft mit „Gott". Wenn man einen philosophischen Unterschied machen will, so ist „Gott" keine primäre Gegebenheit, mit der der Mensch Gemeinschaft ausüben könnte [1]), sondern dann ist das Motiv der Lebensbejahung in philosophischem Sinne das Primäre, kraft des-

1) „So wenig, nach dem Ausdruck Kants, die Dinge in unsere Vorstellungskraft überwandern, so wenig wandert Gott in unser Herz über." (G. Simmel, „Das Problem der religiösen Lage", in Weltanschauung, 1921, II, S. 331.)

sen der dramatisch-tragische Blick auf das Leben in dem amor fati, der als Gemeinschaft mit Gott erlebt wird, zugleich eine Verstärkung und Versöhnung erfährt. Die Tragödie wird anerkannt und hingenommen und ist dadurch nicht lediglich mehr Tragödie. In der Terminologie Ottos könnte man es so ausdrücken, daß das numinosum und tremendum zugleich das fascinans wird. Und dieses Motiv findet seinen Ausdruck in der Vorstellung von einer Gemeinschaft mit diesem Gott, der zugleich gefürchtet und angebetet wird. Wenn Aulén das letzte Motiv in diesem Sinne herausgearbeitet hätte, dann hätte es u. E. besser in den Rahmen einer kritischen Erkenntnistheorie gepaßt.

Schließlich muß ich in diesem Zusammenhang noch ein Bedenken äußern, das sich diesmal nicht allein gegen Auléns lesenswertes Buch, sondern auch gegen Albert Schweitzers Auffassungen vom Christentum richtet, mit denen Aulén sich mehr oder weniger homogen erklärt. Ich meine hier die Abneigung beider gegen die Auffassung des Christentums als einer Weltanschauung und Welterklärung.

Diese Abneigung kann ich in gewissem Sinne billigen, nämlich insoweit damit gemeint ist, daß das Christentum keine empirische Welterklärung ohne weiteres sein darf. Bedenklich wird das aber, sobald man das Christentum auffaßt als eine Sache der Naivität, der Paradoxie und der Irrationalität. Wenn der Christ z. B. angesichts des entsetzlichen Weltleides, sowohl der Tier- wie der Menschenwelt, angesichts der Vergänglichkeit aller Dinge, noch immer festhält am Glauben an eine ethische Liebesmacht, die mit starker Hand das Weltregiment führt, so macht ein solcher Glaube auf Verfasser den Eindruck nicht nur der Naivität, sondern auch des Mangels an Wirklichkeitssinn, und er sagt mit Freud [1]), daß eine solche Auffassung allzusehr im Widerspruch steht zu dem, was wir täglich vor Augen sehen.

Während es also einerseits zu billigen ist, wenn sowohl Aulén wie Schweitzer das Christentum nicht einer empirischen Welterklärung gleichzusetzen wünschen, kann andrerseits gegen ihren Standpunkt der Einwand erhoben werden, daß sie das Band mit der Erfahrung

1) Ich denke hier an Freuds Buch: „Die Zukunft einer Illusion", in dem dieser die Religion ihres antiempirischen Charakters wegen als eine Illusion betrachtet, die den Tod schon in sich trage.

so vollständig durchschneiden, daß ihr Christenglaube zu etwas Paradoxem im Sinne von Antiempirischem zu werden droht.

Nichtsdestoweniger weist dieser Standpunkt eine große Verwandtschaft mit dem Kritizismus insofern auf, als nämlich der Kritizismus sich für die Autonomie der verschiedenen Problemgebiete einsetzt und also auch der Religion eine eigene Methode und eine eigene Gesetzlichkeit zuerkennt, wodurch ihre Aufgabe eingeschränkt und ihre Problematik begrenzt wird. Die Religion betrachtet den Sinn der Gesamtheit der Dinge auf eine nur ihr eigentümliche Weise. Es ist aber nicht ihre Aufgabe, diesen Sinn durch eine bloße Synthese zu finden, wobei empirische Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst sozusagen addiert werden, um so ein religiöses Endergebnis zu erhalten. Eine synthetische Welterklärung in diesem Sinne kann die Religion niemals sein, da sie sui generis bleibt und ihre eigene Problematik behält. Daß die Religion eine Eigengesetzlichkeit aufweist, und nur nach den ihr eigenen Normen arbeitet, braucht jedoch nicht zur Folge zu haben, daß sie einen paradoxalen oder irrationalen Charakter besäße. Kann man doch von jedem Problemgebiet, soweit es autonom ist, sagen, daß es irrational sei hinsichtlich anderer Problemgebiete. Das Gebot der Moral z. B., wo es sich um ein Sollen handelt, läßt sich nicht unmittelbar aus den Gesetzen des Seins herleiten. Aber genau so ist man zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß die religiöse Realität nicht nach den Gesetzen der Sittlichkeit interpretiert werden darf, woraus sich jedoch noch nicht ergibt, daß man sie irrational nennen dürfte.

Wer das Gottesbild humanisiert und ethisiert, macht die Religion nicht rational, sondern hebt ihre Autonomie auf und ordnet sie der Moral unter. Die Religion ist aber nicht nur eine Befreiung von der Natur, sondern auch von der Moral. Sie ist jenseits der Moral in dem Sinne, daß allein religiöse Kategorien für sie Realität besitzen. Christus macht den Menschen nach Paulus frei vom Gesetze. Das bedeutet nicht Antinomismus, sondern Antimoralismus. Dadurch daß das persönliche Manko in der Religion zur Sünde wird und einen tragischen Charakter erhält, wird in dieser Tragik und durch sie auch die Möglichkeit geschaffen, uns von dem Druck des Gesetzes zu befreien. „Wenn unser Herz uns verurteilt, Gott ist mehr als unser Herz und er weiß alle Dinge" (1. Joh. 3. 20).

Die Aufklärung hat die Religion vor allem als eine optimistische Weltanschauung angesehen und gewürdigt. Der Mensch lebt in der besten aller möglichen Welten unter der Aufsicht eines humanen und gerechten Gottes. Die vollkommene Liebe hat die Herrschaft in der Welt auf eine Weise, die mit dem Prinzip der Humanität übereinstimmt. Tod und Sünde werden keineswegs geleugnet, aber sie hören auf, tragische Motive zu sein. Sie werden natürlich und ethisch interpretiert. Der Mensch wird nicht länger gestraft für das, was er als Mensch und als Sünder ist, sondern lediglich für das, was er getan hat. Er ist Sünder nur, insofern er sündigt, und steht nicht mehr darum unter dem göttlichen Zorn, weil er Mensch und Adamskind ist. Gottes Zorn gilt dem Sünder nur insoweit, als dieser die sittliche Ordnung übertritt. Die Auserwählung ist als inhuman in den Hintergrund gedrängt oder sogar völlig ausgeschaltet. Es würde ein besonderes Studium erfordern, zu untersuchen, wie sehr die christliche Kirche unserer Tage, die übrigens selten auf die Aufklärung gut zu sprechen ist, hier und da noch unter ihrem Einfluß steht. Bernhard Groethuysen hat in einer sehr bemerkenswerten Studie nachgewiesen, wie stark der offizielle Katholizismus in Frankreich unter dem Einfluß der Aufklärungsideen stand [1]).

Nun ist es interessant, einmal festzustellen, wie sehr die Aufklärung ihr eigentliches Ziel verfehlt hat. Während es ihr darauf ankam, die Religion einem jeden annehmbar und durchsichtig zu machen, und sie von allen anstößigen Zügen zu befreien, hat sie gerade das Gegenteil erreicht; denn ein Gottesbild, das ethisiert ist und mit dem Humanitätsprinzip übereinstimmt, wird als unwirklich empfunden. Die möglichst beste Welt und der Optimismus stehen in allzu großem Widerspruch zur Wirklichkeit, um den auf dem Boden der Realität stehenden Menschen befriedigen zu können. Darum läßt sich von den Aufklärungsphilosophen gerade das Gegenteil dessen sagen, was Keyserling in einem Aufsatz über das Schicksal im griechischen Altertum bemerkt: „Die wunderbare Exaktheit ihres Schauens bewahrte die Griechen davor, die Wahrscheinlichkeit dem Gerechtigkeitssinne zu

1) Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 1927.

opfern." Wer das Gottesbild humanisiert, bringt tatsächlich die Wahrscheinlichkeit der Gerechtigkeit zum Opfer.

Wenn der Begriff „Schuld" im Sinne des Gesetzes zur Rechtfertigung des Weltleides genügte, so könnte die beste aller möglichen Welten und mit ihr das humanisierte Gottesbild wohl beibehalten bleiben; denn die Bestrafung des Bösen ist mit einer sittlichen Weltordnung nicht unvereinbar, sondern die letztere hat sogar die erstere zur Voraussetzung. So hat denn auch die Aufklärung tatsächlich dem Gedanken einer strafenden Gerechtigkeit seinen Platz angewiesen, wobei das physische Übel als Strafe für die Übertretung des Gebots betrachtet wird. Die Lebenswirklichkeit enthält aber nicht nur strafende, sondern auch solche dämonische Züge, daß die Humanisierung des Gottesbildes als „Sinngebung" dieser Wirklichkeit als unwirklich angesehen werden muß.

Auch Kant mit seinen Postulaten der praktischen Vernunft, der den Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit aufbaut auf dem Gedanken des höchsten Gutes, das nach ihm verwirklicht werden soll und darum auch verwirklicht werden kann, hat sich offenbar nicht über eine optimistische Aufklärungstheologie erhoben. Gott und die Unsterblichkeit werden jetzt nämlich durch das Sittengesetz und Vernunftgesetz scheinbar gewährleistet, da sonst die Verwirklichung des höchsten Gutes nicht möglich wäre. Kant ist hier, wie Hermann Cohen deutlich nachgewiesen hat [1]), seinem eigenen Prinzip untreu geworden, daß das Sittengesetz sich nicht um Resultate zu kümmern braucht und sich also auch nicht in Betrachtungen über die Verwirklichung des höchsten Gutes zu vertiefen hat. Die Verwirklichung kann niemals ein sittliches Gebot sein. Damit fallen gleichzeitig Gott und Unsterblichkeit, soweit sie Postulate der praktischen Vernunft sind. Wenn man Gott und den Gedanken des Jenseits retten will, wird es auf eine andere Weise geschehen müssen, als Kant es versucht hat.

Die im Gegensatz zu Kant und der Aufklärung vom Verfasser angenommene Lösung läßt sich wiederum an Hand des christlichen Motivs finden. Dieses Motiv hat einst seinen Ausdruck gefunden in der Vorstellung von einem Schöpfer und Erhalter dieser Welt, der in der Gestalt

1) In seinem Buch: Kants Begründung der Ethik, Dritter Teil, Zweites Kapitel.

Jahwes zugleich Gott und Dämon ist. Die schon genannte Abhandlung von P. Volz über die dämonischen Züge in der Jahwegestalt hat dieses Bild scharf gezeichnet. Es ist der Gott, der sich nicht von modern-humanistischen, anthropozentrischen Erwägungen leiten läßt, sondern der in souveräner Willkür seine göttlichen Ratschlüsse ausführt, seine Auserwählten selig macht und die von ihm Verworfenen verdammt. Das Dogma von der Prädestination wird auf diese Weise von neuem das Zentraldogma der christlichen Kirche, denn es ist gleichsam die Verkörperung des tragisch-dramatischen Motivs. Es bringt den tiefsinnigen Gedanken zum Ausdruck, daß die persönliche Schuld zur Erklärung der Lebenstragik nicht genügt. Das Liebesmotiv fehlt nicht, aber im Gegensatz zur humanisierten und ethisierten Liebe ist es mit Hoffnung und Furcht, mit Jubel und Verzweiflung verbunden. Die göttliche Liebe, die das Universum regiert, verträgt sich mit Tatsachen, die für das modern-humanistische Bewußtsein hart und grausam sind. Diese göttliche Liebe ist nicht ethisch, kann darum nicht geboten werden und auch niemals ein Postulat der praktischen Vernunft sein; sie liegt nicht mehr innerhalb der Grenzen der Humanität.

Diese Auffassung — und darauf legen wir allen Nachdruck — ist nicht nur alttestamentlich, sondern hat sich durch alle Jahrhunderte des Christentums behaupten können. Sowohl bei Jesus wie bei Paulus ist die göttliche Liebe stark im Sinne der Prädestination gefärbt.

Die Lebenswirklichkeit wird in Einklang mit dem christlichen Gottesbilde als Einheit von Dämonie und Göttlichkeit und als Ursprung der Verzweiflung und der Seligkeit erfahren. Dem widerspricht nicht, daß man dieses Gottesbild mit Pascal „unendlich unbegreiflich" nennen muß; denn ist es nicht gerade das Charakteristikum der Lebenswirklichkeit, daß sie mit naturalistischen oder moralischen Maßstäben nicht völlig zu messen ist und daß sie also auch als „unendlich unbegreiflich" bezeichnet werden darf? Wenn diese Auffassung den human urteilenden Menschen unbefriedigt läßt, bedenke man, daß die Religion nur in einer Aufklärungstheologie humanistischen Maßstäben entsprechen muß.

Während wir das christliche Motiv annehmen, behalten wir gleichzeitig den Unterschied gegenüber der christlichen Vorstellungswelt bei, insofern wir im Geiste des Kritizismus einsehen, daß die Reihe der

tragischen Motive: Gott-Sünde-Tod in der Religion „erzeugt" wird und auch nur durch solche Erzeugung uns wieder von Tod und Sünde befreien kann. Wie die Religion den Menschen zum „Sünder" macht, so macht sie ihn auch durch denselben Urprozeß zum „Kind Gottes". Dadurch, daß der Mensch in der Religion sein sittliches Manko unter dem Gesichtspunkt des Wortes: „Gegen Dich allein habe ich gesündigt" beurteilen lernt, ist er auch imstande das Wort zu vernehmen: „Und wenn deine Sünden rot wie Scharlach wären, so sollen sie wie weiße Wolle werden" (Jes. 1, 18).

Für das mythische Denken sind Gott und die Sünde ebenso wie der tragische Tod Wesenheiten, die an sich bestehen. Das kritische Denken dagegen führt uns zu der Erkenntnis, daß diese Größen nur im Sinnzusammenhang der Religion Heimatrecht besitzen, da sie durch diesen Zusammenhang ins Leben gerufen werden. Das schließt natürlich keineswegs ein, daß sie nur subjektive Gültigkeit besäßen. Gott, Sünde und tragischer Tod sind im Sinnzusammenhang der Religion ebenso objektiv wie z. B. die Atome im Sinnzusammenhang der Naturwissenschaften. Die Erzeugung, von der die Rede war, ist keine psychologische Erzeugung, wobei der Mensch zum Maßstab würde, sondern eine logische, bei der der Sinnzusammenhang den Ton angibt und die Objektivität völlig aufrecht erhalten werden kann. Durch diese kritische Erkenntnis wird es möglich, im Gegensatz zu Aulén, verschiedene Sinnzusammenhänge, die scheinbar im Widerspruch zueinanderstehen, als gleichberechtigt zu akzeptieren.

Soweit das Christentum mit religiösen Motiven *arbeitet*, haben wir die Möglichkeit eines völligen Akzeptierens dieser Motive dargelegt. Wo es aber diese Motive in das Gewand seiner Zeit einkleidet, muß der Unterschied zwischen Motiv und Vorstellung bestehen bleiben. Obwohl wir der Meinung sind, daß die christliche Vorstellungswelt sich schwerlich mit der Wissenschaftskultur unserer Tage versöhnen läßt, halten wir es doch für möglich, mit Aulén, jedoch in radikalkritischerem Sinne als dieser, die christlichen Motive beizubehalten, die den Geist und die Hauptsache der historischen Erscheinung ausmachen, die man Christentum nennt [1]).

1) Die Antwort Auléns folgt in einem der nächsten Hefte. D. H.

Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung.

Ein Wort zur Auseinanderhaltung der drei Begriffe.

Von Pfarrer Lic. Wilhelm Scholz in Berlin-Schmargendorf.

Seit einiger Zeit, genau gesagt seit der Weltmissionskonferenz 1928 auf dem Ölberg, taucht in der deutschen theologischen Literatur das bisher hier nur wenig bekannte Wort „Säkularismus" auf. Das Referat über dieses Thema hielt auf der Weltmissionskonferenz ein Engländer, Rufus M. Jones, und für ihn lag es nahe, diese Selbstbezeichnung des englischen Positivismus zu gebrauchen. Seitdem hat es sich schnell verbreitet, wie Martin Schlunk sagt „als kürzester Ausdruck für die Entchristlichung der modernen Menschheit" (Martin Schlunk, Die Überwindung des Säkularismus, Berlin, Furcheverlag 1929, S. 6), und man setzt sich allenthalben mit dem „Säkularismus" auseinander [1]).

1) Siegfried Knak, Säkularismus und Mission (= Allg. Missionsstudien, Heft 8). — J. H. Oldham, Säkularismus als Menschheitsgefahr (Neue Allg. Missionszeitschrift 1929, Heft 10). — Jul. Richter, Zweifrontenkrieg der Weltmission (Wort und Tat, Hefte der Apologetischen Zentrale, Wichernverlag 1929, Heft 18). — H. Schreiner, Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur, Berlin-Spandau, Wichernverlag 1930 (= Veröffentlichung des Kirchlich-Sozialen Bundes, Heft 73). M. Schlunk, Die Überwindung des Säkularismus, Berlin, Furche-Verlag 1929. — E. Pfennigsdorf, Lüge und Gewissen im öffentlichen Leben (Geisteskampf der Gegenwart 1930, Heft 1). — H. Lilje, Das technische Zeitalter, Berlin, Furche-Verlag 1928, S. 145. — Runestam, Kirche, Wort und Tradition (Zeitschrift für Syst. Theologie 1929, Heft 3). — Joh. Witte, Säkularismus und Christentum in Ostasien (Christentum und Wissenschaft 1930, Heft 1).

Es wird Zeit, gegen die Aufnahme dieses englischen Euphemismus für Gottlosigkeit in die deutsche Terminologie energisch Front zu machen,

1. weil man die euphemistischen Selbstbezeichnungen der Gottlosigkeit überhaupt nicht so leicht durchgehen lassen, geschweige denn sie übernehmen sollte;

2. weil Säkularisation ein festumrissener und eingebürgerter kirchenrechtlicher und kirchengeschichtlicher Begriff ist, den man wohl übertragen gebrauchen kann, der aber durch die einfache Gleichsetzung mit „Entchristlichung" verwirrt wird;

3. weil saeculum = Welt an sich noch kein Gegensatz zur Religion ist, vielmehr der von der Gottlosigkeit her behauptete Anspruch auf die Welt vom Glauben her zu bestreiten ist.

Mit dem Namen „Säkularismus" hat sich erstmalig in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine englische atheistisch-materialistische Organisation bezeichnet, die von George James Holyoake, dem Freund des bekannten Sozialisten Robert Owen, begründet wurde. Das Organ dieser Zeitschrift „The Reasoner" vertrat einen ausgesprochen praktisch-utilitaristischen Skeptizismus, einen „Non-Theism" wie man anfangs den Lehrbegriff der Gruppe bezeichnete im Gegensatz zu einem radikalen „Antitheism". Später wählte man dann statt „Non-Theism" die Bezeichnung „Secularism" (Grant und Holyoake, Discussion on Christianity and Secularism, London 1853; Holyoake, Secularism, the Practical Philosophy of the people, London 1854; Holyoake, Secularism distinguished from Utilitarism, London 1855; Secular Review, 1874; Origin and Nature of Secularism, London 1896). Man wollte mit dieser Bezeichnung zum Ausdruck bringen, was das Ziel und das Streben der Richtung sei „to work for the welfare of men in this world" „Present human improvement by present means", also eine natürliche Welt- und Lebensansicht im Sinn und Geist des Positivismus und Naturalismus. Man leugnet Gott nicht theoretisch, man leugnet ihn praktisch; man leugnet ihn nicht leidenschaftlich, man ignoriert ihn, höchstens daß man sich in theoretischen Schriften auseinandersetzt mit der „Natural Theology" von Paley. Durch Charles Bradlaugh wurde dann der ursprüngliche „Non-Theism" radikalisiert, behält aber die

Bezeichnung „Secularism" bei, während der vornehmere Säkularismus auf dem Standpunkt des ignorabimus bleibt und sich „Agnostizismus" nennt. Wir haben also in dem Ausdruck „Secularism" eine euphemistische Selbstbezeichnung für den englischen Atheismus oder Non-Theism vor uns. Der theoretische wie der praktische Atheismus liebt den Euphemismus über alles. Das erfahren wir ja auch in Deutschland täglich; er nennt sich gern „wissenschaftliche Weltanschauung" „Freidenkertum", höchstens der russische Atheismus scheint sich grundsätzlich vom Euphemismus frei machen zu wollen und nennt sich stolz „Bund der Gottlosen". Es liegt aber gar keine Veranlassung vor, dem Atheismus seine selbstgewählten Euphemismen durchgehen zu lassen und sie in unsere Terminologie aufzunehmen. Das tun wir auch den deutschen Atheisten gegenüber aus guten Gründen nicht, wir bestreiten ihnen die Wissenschaftlichkeit; und wenn wir den von ihnen gebrauchten Ausdruck „Freidenker" anwenden, so tun wir das mit Anführungszeichen oder mit dem Zusatz „sogenannte Freidenker". Und nun haben wir erst recht keine Veranlassung, den englischen Euphemismus für den Atheismus durchgehen zu lassen. Ob wohl die Engländer den Ausdruck „Freidenker" so bereitwillig übernommen hätten, wie wir bereits den Ausdruck „Säkularismus" übernommen zu haben scheinen, wenn ein deutscher Missionsmann auf der Ölbergtagung über diesen Gegenstand referiert hätte?

Dazu kommt, daß der Ausdruck „Säkularismus" gar nicht eindeutig ist. Schon Rufus M. Jones mußte in seinem Referat in Jerusalem zugeben, daß der Säkularismus in dem Sinne einer Befreiung von kirchlich-staatlicher Bevormundung berechtigt, notwendig und wertvoll sei. Ja noch weiter, man müsse zugeben, daß das, was zum Ausbau des Diesseits von den Staaten, den Technikern und den Kaufleuten geschehe, etwas der Religion Verwandtes an sich habe, ein Suchen nach letzten Wirklichkeiten und ein Ringen um Heil für die Menschen. Witte muß in Christentum und Wissenschaft, 1930, S. 10 in einer Anmerkung auf die Doppelsinnigkeit des Wortes Säkularismus hinweisen: es bezeichne einmal alle Bestrebungen, die das irdische Leben fördern, und dann alle diese Bestrebungen in antireligiöser Ausprägung. Und Richter definiert den Säkularismus

als „Loslösung von dem Einfluß der Kirche und ihren Dogmen in Wissenschaft, Kunst, politischem und wirtschaftlichem Leben sowie die allgemeine Stimmung des Relativismus" — also zwei sehr verschiedene Dinge. Damit aber erweist sich das Wort als terminologisch unglücklich.

Welches ist der kirchengeschichtliche Sinn des Ausdrucks „saeculum?" Im Kanonischen Recht bezeichnet er ganz einfach die Welt und das bürgerliche Leben, und zwar nicht im Gegensatz zum Gottesglauben, sondern im Gegensatz zum regulierten Ordensleben. Dementsprechend bezeichnet saecularizatio die unter bestimmten Bedingungen einer Ordensperson erteilte Erlaubnis, aus ihrem Kloster auszuscheiden, die Ordenstracht abzulegen und in der Welt ein geistliches Leben zu führen („Exemplariter vivat!"). Diese Erlaubnis kann nur der Papst oder eine von ihm ausdrücklich ermächtigte Stelle aussprechen. Der saecularizatus bleibt „religiosus" (Act. S. Sedis IV, 1868, 392). Von den vota solemnia wird er durch das indultum saecularizationis nicht entbunden, Vermögen darf er zwar verwalten, aber nicht besitzen. Er erlangt auch nicht die Fähigkeit wieder, über sein Vermögen durch Testament letztwillig zu verfügen. Über seinen Nachlaß verfügt der Apostolische Stuhl wie über Kirchengut. Bezüglich des votum oboedientiae tritt an die Stelle des Ordensoberen der kompetente Bischof. Der saecularizatus soll unter den Kleidern ein Abzeichen seines Ordens tragen („De saecularizatis et saecularizandis Instructio ad Fratres Ord. Min. auctoritate P. Aloisii a Parma Min. Gen. totius Ordinis" in Analecta ecclesiastica II, 1894, pag. 412 ff., 468 ff. Näheres s. A. Esser im Katholischen Kirchenlexikon, Freiburg, Herder, unter Ordensprofeß und Säkularisation.)

In einem übertragenen Sinne wurde dann der Ausdruck Säkularisation vermögensrechtlich gebraucht, und zwar erstmalig bei den Verhandlungen, welche dem Frieden von Münster und Osnabrück vorausgingen, im Munde der französischen Bevollmächtigten. Allerdings handelte es sich damals nur um die Übernahme dieses Ausdrucks für eine vorher schon zu mehreren Malen, besonders in der Karolingerzeit geübte Übertragung kirchlichen Vermögens an den Staat. Säkularisation bezeichnet dann die einseitig von der Staatsgewalt und zumeist unter Protest der kirchlichen Stellen vorgenom-

mene Einziehung kirchlichen Vermögens und die Bestimmung desselben für weltliche oder wenigstens nicht unmittelbar kirchliche Zwecke. Unter diesem Namen ist dann namentlich nach dem Westfälischen Frieden wie nach dem Reichsdeputationshauptschluß die Konfiskation von Kirchen- und Klostergut durchgeführt worden. Zweifellos wurde die Säkularisierung im vermögensrechtlichen Sinne des Wortes angebahnt durch die Reformation. Wenn auch nicht das Wort Säkularisation, so doch der Gedanke taucht, wie leicht zu verstehen ist, in der Reformationszeit auf. Luther billigt die Säkularisierung von Kirchen- und Klostergut für kirchliche Zwecke, Ausgleich und Aufbesserung des Pfarreinkommens, das ja durch den Wegfall der Seelenmessen Einbuße erlitten hatte, für Schule, Wohltätigkeit und aus den Überschüssen auch „für den gemeinen Nutzen". So besteht in der Tat eine starke Berührung zwischen Reformation und Säkularisation.

Es steht nichts im Wege, den Begriff der Säkularisation auch auf den geistigen Besitz der Kirche und das kirchliche Einflußgebiet zu übertragen. Auch hier liegen die Beziehungen zur Reformation auf der Hand, denn die Reformation brach den Anspruch des Klerus auf die Beherrschung des gesamten Lebens. Der landesherrliche Episkopat war ganz gewiß nur ein Notbehelf — „per necessitatem" —, aber er war doch Übertragung kirchlichen Einflußgebietes an eine weltliche Stelle, den Landesherrn, freilich unter der Voraussetzung der lutherischen Auffassung vom Staat und unter der Voraussetzung, daß der Landesherr „exemplariter vivat", daß er gewissermaßen das Zeichen des religiosus unter dem Herrschermantel trägt. Die Kastenordnungen nahmen das Gebiet der Armenpflege aus dem Rahmen kirchlicher Betätigung heraus und machten daraus ein bürgerlich-weltliches Geschäft. Beides ist ein Stück Säkularisation im übertragenen Sinne des Wortes. Die gleichen Beobachtungen machen wir auf dem Gebiete des Schulwesens: Die Schrift an die Ratsherren der Städte, daß sie Schulen einrichten sollen, bedeutet einen wichtigen Schritt zur Säkularisierung des Schulwesens. Und es liegt durchaus in der Linie der Reformation, daß der Prozeß der Säkularisierung fortschreitet. Daran ändert auch nichts der Tatbestand, daß solche Übertragungen von Arbeits- und Einflußgebieten

nicht immer ohne Reibungen vonstatten gehen. Kleinliche Eifersüchteleien zwischen der Kirche und weltlichen Stellen, die solche Aufgaben übernehmen, sind nie ausgeschlossen, solange hüben und drüben Menschen am Werke sind. Aber wie einst das Wort geprägt wurde, daß es Aufgabe der Inneren Mission sei, sich selbst überflüssig zu machen, d. h. Arbeitsgebiete immer wieder abzugeben, weil durch die Evangeliumsverkündigung in Wort und Tat die Gewissen geschärft worden sind und Nächstverpflichtete in die Arbeit treten, so gilt das auch in irgendeinem Maße von der Erziehungsarbeit und der sozialen Arbeit der Kirche. Eine Kirche, die ins Volk hinein, die ins Leben hinein als der große Motor der Gewissen wirkt, wird es immer als ein Stück Fortschritt betrachten müssen, wenn Staat und Kommune Arbeiten, die sie begonnen hat, als ihr Arbeitsgebiet übernehmen und fortsetzen. In diesem Sinne ist Säkularisation ein geschichtlicher Prozeß und ein Ziel; in diesem Sinne ist Säkularisation die Durchdringung der Öffentlichkeit mit christlichem Geist, nur eben diesmal unter dem Gesichtswinkel des Gebens, des Abgebens, des Übertragens durch die Kirche gesehen. Es ist gar nichts dagegen einzuwenden, daß die Kirche, aus den Kräften des Evangeliums getrieben, Aufgaben beginnt, die Gewissen schärft und die Fortführung der Aufgaben dem Staat überläßt, also weltliche Dinge den weltlichen Stellen, denn saeculum ist die Welt im bürgerlichen Sinne, ordo politicus. So entsteht Kultur, christlich orientiertes öffentliches Leben, und die Kirche hütet das „Salz der Erde", sie pflegt nicht selbst Kultur, sie verherrlicht nicht die Kultur, sie verneint auch nicht die Kultur, aber sie ist wie das Evangelium kulturkritisch, und sie hat zu wachen, daß nicht der „Feind" kommt und streut Unkraut unter den Weizen. Von dem Feind aber heißt es: Er kam „da die Leute schliefen". In dem, was man seit der Weltmissionskonferenz Säkularismus nennt, aber begegnet uns das Werk des „Feindes". Luther wußte wohl die Grenze zu ziehen, die heute verwischt wird, wenn man Säkularisation und Entchristlichung gleichsetzt. „Das Wort sie sollen lassen stahn!" Wo man das „Wort" stahn läßt, da ist Säkularisation, wie sie in der Linie der Reformation liegt. Aber niemals ist Säkularisation gleich Entchristlichung, niemals handelte es sich beim landesherrlichen Episkopat um eine Entchristlichung des

Episkopats, niemals bei den Kastenordnungen um eine Entchristlichung der Armenpflege, niemals bei der Einrichtung von Schulen durch die Ratsherren um eine Entchristlichung der Schule. Das „exemplariter vivat" des saecularizatus, der ein „religiosus" bleibt und der das Zeichen des religiosus unter dem weltlichen Kleid trägt, ist gewahrt.

Runestam hat in der Zeitschrift für Systematische Theologie 1929, Heft 3, die Säkularisierung des modernen Lebens als eine Folge der falsch verstandenen reformatorischen Freiheitsverkündigung dargestellt. Damit hat er zweifellos recht, nur würde ich sagen einer „mißdeuteten Freiheitsverkündigung". Es ist die Linie, die von der Renaissance und dem Humanismus über die Aufklärung hin zur Gegenwart führt, in die hinein das gehört, was man heute als Säkularismus zu bezeichnen sich angewöhnt. Diese Linie bringt die Erweichung des Staatsgedankens, sie bringt die große Mißdeutung der reformatorischen Freiheitsverkündigung, sie bringt den Gedanken der Eigengesetzlichkeit. Sie setzt an die Stelle der Loslösung aus der kirchlichen Machtsphäre die Loslösung aus der Gottesbeziehung selbst. Diese Linie ist ihrem Wesen nach „Emanzipation" — e manu dei capere. Von ihr führt der Weg über die Verflachung und Erweichung zur Auflösung. Sie verflacht den Sonntag zum Wochenendbetrieb, sie verflacht die Gemeinde zum Verein, schafft Kultusersatz durch die Bühne, Seelsorgeersatz durch Psychotherapie, löst die Askese ab durch das Training und das Morgengebet durch die gymnastischen Übungen auf Lautsprecherkommando. Aber es geht doch wirklich nicht an, das alles mit der Säkularisation in einen Topf zu werfen.

Nun hat Helmuth Schreiner in seiner Schrift „Die Säkularisierung als Grundproblem der deutschen Kultur", S. 8, die Behauptung aufgestellt: „Von dem Protest gegen die kirchliche Bindung schreitet die Säkularisierung fort zu dem Protest gegen die konfessionelle Grundhaltung, um in das Nein gegen jede religiöse Bindung einzumünden, die jenseitig begründet ist. Das ist ihre innere Dynamik. So muß der Weg gehen, anders kann er nicht gehen." „Das Ende der Säkularisierung ist nicht die Freiheit der Kultur, sondern der Zwang zur Religionslosigkeit" (S. 17). Den Beweis dafür ist er freilich schuldig geblieben, den Beweis dafür, daß der

Weg „so gehen muß", daß er „nicht anders gehen kann". Ich wüßte auch nicht, wie dieser Beweis geführt werden sollte. An diesem Punkt ist ganz offensichtlich die schwache Stelle der ganzen Arbeit. Denn an ihm wird ausgesprochen, daß „Säkularisation" im Sinne des kirchengeschichtlichen Begriffs unmöglich ist, daß es unmöglich ist in der Welt exemplariter zu leben und das Zeichen des religiosus unter dem weltlichen Gewand zu tragen, es wird immer der „Zwang zur Religionslosigkeit" daraus. Hier rächt sich die Verwirrung des Begriffs der Säkularisation, er wird unter der Hand gleichgesetzt mit der Emanzipation, und damit wird er zum Übergangsglied hin zur „Entchristlichung".

Es ist nicht leicht, das Wort Säkularisation zu verdeutschen. Es gleich zu setzen mit der „Entchristlichung" bedeutet Begriffsverwirrung. Es liegt nahe, statt dessen „Verweltlichung" zu sagen, aber schon stehen wir vor der Frage: Was ist die Welt? Jedenfalls nicht die Domäne des Atheismus. Auch die Welt ist Gottes, er ist ihr Herr und ihr Schöpfer. Und der Anspruch der Gottlosigkeit auf „die Welt" ist vom Glauben aus zu bestreiten. „Weltlich" ist nicht gleich „gottlos". Wir dürfen auch das Wort „Welt" nicht durchgehen lassen als Euphemismus für die Gottlosigkeit, die den Euphemismus über alles liebt (weltliche Schule!). Martin Schlunk schließt seine ausgezeichnete Schrift „Die Überwindung des Säkularismus" mit den Worten: „Es bleibt dabei, wir sind Wanderer zwischen zwei Welten und nur dadurch kann die Entchristlichung der modernen Menschheit wirksam bekämpft werden, daß der Welt des Jenseits in der Welt des Diesseits ihr volles Recht werde. Dafür zu kämpfen bleibt ein Lebensinteresse und eine Hauptaufgabe der Weltmission des Christentums", und M. Fischer überschrieb seinen Vortrag auf der Pfingstkonferenz des Deutschen Verbandes für Gemeinschaftspflege 1928 „Unser Ja und unser Nein zur Welt" (Gnadauer Verlag, Bethel bei Bielefeld, 1928) und präzisierte das näher: „die Welt ist zwar Gottes Schöpfung, aber nicht Gottes letztes Wort." Auch der saecularizatus bleibt „Wanderer zwischen zwei Welten", auch er steht unter dem „Ja und Nein zur Welt." Darum ist auch Verweltlichung kein geeignetes Synonym für Säkularisation. Wäre Säkularisation gleichzusetzen mit Entkirchlichung, dann hätte Helmuth Schreiner recht, dann wäre

sie ein Mittelglied, denn auf die Entkirchlichung folgt die Entchristlichung. Säkularisation im übertragenen Sinne kann nichts anderes sein als Entklerikalisierung. Wo man das „Wort stahn läßt", da mag man getrost weltlich Regiment auch weltlich Geschäft übernehmen lassen, da mag man getrost entklerikalisieren und säkularisieren und bleibt doch damit in der Linie der Reformation.

Wo man aber das „Wort" nicht mehr stahn läßt, da ist auch nicht mehr Säkularisierung, da ist Emanzipation von Gott, da ist in gröberem oder in feinerem Sinne Paganisierung. Paganisierung — so sollte man nennen, was sich selbst heute euphemistisch „Säkularismus" nennt. Es ist Heidentum im wahrsten Sinne des Wortes. Wir kommen ohne den Begriff des „Heidentums" nicht aus. Ernst Straßer hat in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift 1930, S. 77 den Versuch einer neuen Begriffsbildung „Das Wesen des Heidentums" veröffentlicht. Es ist die sehr verdienstvolle Wiederentdeckung des biblischen Begriffs des Heidentums, der Religion des Menschen sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia — Religion als Angriff und Abwehr Gottes — Religion mit dem negativen Vorzeichen. Es ist ja fast ein Kuriosum, daß ausgerechnet die Heidenmission, die aus wohl verständlichen und achtbaren Gründen den Ausdruck Heidentum sich im Umgang mit „Nichtchristlichen Religionen" abgewöhnt hat, uns den verschämten Euphemismus für das europäische Heidentum als Abfall von Gott, „Säkularismus" in die deutsche theologische Terminologie hereinbringt. Und sollte ausgerechnet der christlichen Heidenmission der Begriff des Heidentums und der Paganisierung ein Greuel sein, dann wird christliche Kulturphilosophie um so deutlicher davon zu reden haben.

Das ist kein leerer Streit um Worte. Die sorgfältige Auseinanderhaltung der Begriffe „Säkularisation", „Säkularismus" und „Entchristlichung" gleich „Paganisierung" ist man schuldig

1. dem christlichen Selbstbewußtsein, das uns verbietet, die euphemistischen Selbstbezeichnungen des Atheismus durchgehen zu lassen;

2. der Reinerhaltung eines kirchengeschichtlichen Begriffs, wie er der theologischen Terminologie eigen ist und nicht entbehrt werden kann;

3. der Aufrechterhaltung des Anspruches Gottes an die Welt.

Kritische Berichte.

Zur Philosophie und Religion des deutschen Idealismus.

Von Stadtpfarrer D. Rudolf Paulus in Besigheim.

1. Frühidealismus, Kant, Fichte; 2. Hegel; 3. Spätidealismus und Verwandtes; 4. Grundsätzliches.

1. Frühidealismus, Kant, Fichte.

1. Martin Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie. VI 166 S. Leipzig, F. Meiner, 1927. 6 M.
2. F. Blanke, Hamann als Theologe. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1928.
3. W. Fliedner, Goethe und das Christentum. 147 S. Gotha, L. Klotz, 1930.
4. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, Cohen, 1929. XII 236 S. 10.—, geb. 12.50 M.
5. H. Schmalenbach, Kants Religion. 133 S. Berlin, Junker u. Dünnhaupt, 1929 (großenteils schon in Blätter für deutsche Phil., I, 1927 f.).
6. H. Rust, Kant und das Erbe des Protestantismus. VIII 123 S. Gotha, L. Klotz, 1928. 3.60 M.
7. Th. Siegfried, Luther und Kant. Ein geistesgesch. Vergleich im Anschluß an den Gewissensbegriff. 130 S. Gießen, Töpelmann, 1930.
8. M. Wundt, Fichteforschungen. X 420 S. Stuttgart, Frommann, 1929. 13, geb. 15 M. (Vgl. schon Fichte, ebenda 1927.)
9. R. Otto, West-östliche Mystik. Gotha, L. Klotz, 1926 (Fichte und das Advaita, S. 303—323).
10. F. Röttcher, Die Erziehungslehre Kants und Fichtes. VIII 121 S. Weimar, Böhlaus Nachf. 5, geb. 6.50 M.

Vgl. in RGG² die Artikel über Idealismus (Brunstäd-Stephan) und Kant (Bruhn).

Auf die geschichtliche wie auf die Gegenwartsbedeutung des um die Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzenden „Frühidealismus" hat unter

den Theologen besonders H. Stephan wiederholt hingewiesen. Sowohl in formaler (er ist systematisch noch nicht festgelegt) wie in inhaltlicher Hinsicht (der antirationalistische Durchbruch verschütteter „Urerlebnisse" wirke sich hier ungehemmter und zukunftskräftiger aus als in den großen Systemen) findet er hier manche Keime, die von der Klassik unbeachtet blieben, die erst in der nachhegelschen Zeit teilweise aufgegangen sind oder heute erst wieder aufzugehen beginnen. In der Neuauflage der RGG sind die Vertreter der religiös-philosophischen und dichterischen „Sturm- und Drangzeit" entsprechend beachtet (s. dort auch die einschlägige Literatur); das entspricht ihrer augenblicklichen Beliebtheit auch bei den Literaturhistorikern (Unger, Korff u. a.). Hier sei eingehender erwähnt die eindringende Arbeit Doernes über Herder (1). Es ist der Bückeburger Herder, der christlich-biblisch bestimmte Geschichtstheologe, der (in Fortführung von Baumgartens, H. Stephans u. a. Arbeiten) hier in seiner unwiederholbaren Eigenart von dem Rigaer Kulturhistoriker und dem Weimarer Humanitätsethiker und optimistischen Entwicklungsmetaphysiker abgehoben wird, bei allen wohl beachteten Verbindungslinien, Übergängen und noch mehr Unausgeglichenheiten. Es ist erfreulich, wie hier ein Vertreter der jungen Generation, in wohltuendem Unterschied vom heute Üblichen, es nicht verschmäht, von der heute oft verachteten „geistesgeschichtlichen" Methode eines Dilthey und Troeltsch zu lernen, und in klarer Gliederung und methodischer Bewußtheit dem inneren Ringen und Umhergeworfenwerden des großen Wegbereiters nachgeht, ehrfürchtig auch der Zerrissenheit und tragischen Unabgeschlossenheit dieses Lebens und Denkens gegenüberstehend. Daß diese Problematik durch eine kritisch zurückhaltende Gegenwartsfragestellung nicht verzeichnet werden muß, sondern in scharfes Licht treten kann, das zeigen besonders die Ausführungen über den biblischen Kulturkritiker der genannten Episode; so springt auch wieder umgekehrt von selbst ein Gegenwartsertrag heraus (s. besonders S. 97 f., 122, 159); das alles in dem Bewußtsein des Wagnisses, diesem Vielbewegten ihm selber nicht bewußte Klarheiten abzugewinnen. Als bedeutsamstes Ergebnis in dieser Hinsicht möchte ich herausstellen, daß gerade von der „biblischen" Einstellung aus das Problem und die Eigenart des Geschichtlichen als solchen erst ganz scharf gesehen werden könne (wenn man es nämlich in seinem letzten Ernste faßt, nicht bloß methodologisch und erkenntniskritisch). (Wer den problematischen Begriff einer „Urgeschichte" im überzeitlichen Sinn monographisch behandeln will, der lasse sich den mittleren Herder, samt dem späteren Baader, nicht entgehen.)

Neben Herder hat Hamann zu stehen. F. Blanke (2) hat von seiner Eigenart eine knappe Skizze gegeben. Was den großen Antirationalisten und Antikantianer neben seinem Biblizismus und neuentdeckten tiefgehenden, kongenialen Lutherverständnis für uns hier bedeutsam macht, das sind die spekulativen Blicke in Zusammenhänge, die auch im Hoch- und Spätidealismus anklingen und letztlich zugrunde liegen. Man vergleiche dort den teleologischen Zusammenhang von Natur und Geist, Bedeutung der Verleiblichung des Geistes, die Anschauung von der „Knechtsgestalt" der Offenbarung Gottes — alles Dinge, die von der Theologie nicht genügend ausgewertet worden sind. Hier ist noch viel zu tun. Von den älteren Theologen haben Rothe und Beck, von den neueren vor allem H. Bezzel (z. B. Der Knecht Gottes, Nürnberg, Zeitbücherverlag 1921) aus diesen Quellen sich von abstraktem Spiritualismus gesund getrunken [1]).

1) In diesem Zusammenhang möchte ich nicht versäumen, auf die weitausgreifenden geistesgeschichtlich-philosophischen Zusammenhänge hinzuweisen, in die Erich Seeberg Luther gestellt hat (Luthers Theologie, Motive und Ideen, I. 1929. Vgl. hiezu auch schon seinen Vortrag auf dem deutschen Theologentag 1927; ZKG 1928). Vom „Idealismus" scheidet Luther die Bruchlinie, die auch den Geist des Menschen zum „Fleisch" rechnet (S. 85, 188, 216 f.); doch ist die humanitas schon schöpfungsmäßig, entscheidend aber durch die Rechtfertigung und die Menschwerdung Gottes, bestimmt, Gefäß des göttlichen Wirkens zu werden (S. 87—89, 117, 147). Mit der Alleinwirksamkeit der Gnade ist bei Luther dialektisch verbunden die gottgewollte Mitbestimmung des Glaubens („ut credunt, ita habent"); Seeberg nennt das den „Transzendentalismus" in Luthers Glaubensbegriff (S. 100—102, 113, 124, 190 ff., 218). Damit vereinigt sich bei Luther ein starker metaphysischer Realismus: kein Geist ohne Leib (S. 107—110, 196 f., 217). Das ist der „idealistische" Geistgedanke, Geist als Wort, als Geschichte, gegenüber dem „rationalen" (Geist als Bewußtsein); Seeberg stellt hierin mit Recht Luther mit Hamann und Hegel zusammen, gegen Zwingli — Aufklärung — Kant (S. 110). Dabei ist Luthers Denken dynamistisch und funktionell, nicht substantialistisch (S. 112). Gewaltig vertreten die Abendmahlsschriften die „Nichtgegenständlichkeit" Gottes (S. 182, 186); seine Offenbarung ist durchaus „persönlich" und „wesentlich" (S. 190) — was m. E. in keinerlei Gegensatz zum „Idealismus" steht (gegen S. 188). Des näheren ist Luthers „Metaphysik" beherrscht vom Prinzip des Gegensatzes (S. 115 ff.), das er in großartigen Intuitionen durchführt; seinen Höhepunkt erreicht es im Kreuz (S. 127 ff.). „Im Negativen ist das Positive" (S. 131); Gott verbirgt sich im Konkreten, Geschichtlichen, die Gnade im Zorn (S. 140, 143 ff.). Wiederum: was bliebe alles ungeschrieben, wenn diese Dinge mehr beachtet würden!

Hier mag auch das sympathische Büchlein von W. Fliedner über Goethe (3) Erwähnung finden, das geschickt die Hauptsachen herausstellt und sie unbefangen beurteilt, Goethe weder zum „Christen" noch zum „Heiden" stempelt, seine Eigenart erst für sich nimmt und ihn nicht mit dem „Christentum" im ganzen, sondern mit Haupterscheinungen (Pietismus und Kirche, Schleiermacher, Luther, Augustin, Paulus, Jesus) vergleicht und zum Schluß wertend abwägt, was uns Goethe sein kann und was nicht.

Als der große Fragesteller und Problematiker bleibt in der Philosophie auch heute Kant lebendig; gerade gegenüber allem „Über ihn hinaus" und heute noch mehr „Von ihm weg" spricht er wieder in seiner Eigenständigkeit zu uns. Man sucht durch seine „Lehre" hindurchzustoßen zu ihren verborgenen Untergründen. So Martin Heidegger (4) (vgl. Heinrich Barths Auseinandersetzung mit ihm, Theol. Blätter 1930, Nr. 6); er glaubt, die transzendentale Funktion letztlich selber in „ontologischem" Licht sehen zu sollen. Hier muß dieser Hinweis genügen. — Zur Besprechung liegen vor hauptsächlich Schriften über das Religionsproblem bei Kant.

Herm. Schmalenbach (5) analysiert nicht die Lehre, sondern — wofür man heute unter dem charakterologisch-typologischen Gesichtspunkt wieder neues Interesse hat, über allen „Antipsychologismus" hinaus — die Persönlichkeit des Philosophen. Er weiß wohl, daß damit nicht das Entscheidende über Kant gesagt wird, wohl aber Vorbereitendes und Ergänzendes. In Kants innerem Werden findet er eine starke Dynamik, ja Dramatik angelegt (124 f.). Nicht schwaches, sondern gebändigtes Gefühlsleben liege seiner Vernünftigkeit zugrunde; sein Kampf gegen „Schwärmerei" und Kultus des „Herzens" sei ursprünglich Selbstbekämpfung. Auch sonst wird das Emotionale in Kant heute stark empfunden (vgl. Bruhn in RGG). Eine solche Psychologie muß freilich stark geschichtlich bestimmt sein; geschichtliche Mächte sinds doch, die auch die Einzelseele bilden, bewußt oder unbewußt. Ob die Analyse der Gefühlsseite in Kant, die mit größter Sorgfalt und Umsicht vollzogen wird, für die Herausarbeitung seiner „Religion" genügt, mag fraglich sein, auch wenn man den Gefühlen eine eigene „Intentionalität", eine Gegenstandsbeziehung, beimißt (S. 12, 15). Insbesondere ist es eine mißliche Sache, meist aus literarischen, reflektierten Äußerungen auf ursprüngliche Gefühlsbestimmtheiten zurückzuschließen. Unter diesen Vorbehalten ist es sehr lehrreich, vor allem dem „Erhabenheitserlebnis" und „Erlebnis des Erhabenen" (beides deckt sich nicht, S. 102, verbindet

sich aber gerade bei Kants ganz innerlicher Wendung des Begriffes „erhaben") beim jungen, mittleren und alten, „fertigen" Kant nachzuspüren, in steter Bezugnahme auf Rudolf Otto (s. dessen Hinweise auf Kant in „Das Heilige" und „West-östliche Mystik", S. 342 ff., und jetzt seine ausgezeichnete Studienausgabe der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" mit Leitfaden und Erklärungen, Gotha, L. Klotz, 213 S., geh. 7 M.), das alles mit Unterscheidung der ästhetischen, ethischen, metaphysischen und religiösen Einstellung. Auch hier ist es mir fraglich, ob beim jungen Kant von pantheistischem „Rausch" gesprochen werden kann und ob beim „alten" Kant nicht der Gedanke als der Träger auch der zweifellos stark hervorbrechenden emotionalen Ergriffenheit in den Vordergrund zu stellen ist. Eine eingehende Würdigung der großen numinosen Stelle K. d. r. V. S. 482 (Recl.) vermisse ich. Gerade hier ist es wieder der Gedanke — dazu ein hypothetischer —, der das starke Gefühl auslöst. Interessant ist die Parallele gerade des ethischen Transzendentalismus (mit der Dialektik seiner psychischen Bezogenheit und Nichtbezogenheit) zum heutigen dialektischen Antipsychologismus (S. 116 ff., 125 ff.). Das Freiheitsmotiv wird bei Kant nach Schm. überboten durch eine letzte, umfassendste Gegenstandsbeziehung (S. 112 ff. 121 ff., 127 f.), die das Ichgefühl niederschlägt. Die transzendentale Bezogenheit münde in Transzendenzbezogenheit; die Autonomie des menschlichen Subjekts stehe bei ihm nicht im Zeichen dogmatischer Selbstbehauptung, sondern kritischer Angefochtenheit; daß die Stimme des Gewissens „in uns" erklingt, sei bei ihm alles andere als vermeinte Identität mit der absoluten Vernunft; es gehe Hand in Hand mit einer kritischen Annihilation des menschlichen Subjekts als solchen (vgl. S. 120, 127 f., 133). Schm. sieht hier mit Recht eine Verwandtschaft mit dem Kalvinismus (S. 125 ff.). Ob das Luthertum dabei ganz richtig gesehen ist?

Hier greifen die Untersuchungen von Rust und Siegfried ein. Hans Rust (6) will einen historischen Beitrag zur Idealismusverhandlung geben. Nach einer eingehenden Übersicht über „Kants theologische Belesenheit" untersucht er nacheinander das protestantische Erbe in Kants Religionslehre und in seiner Frömmigkeit. Als Voraussetzung für den ersten Gesichtspunkt stellt er den bewußten Personalismus als die „Befreiung des Geisteslebens von außergeistigen Bindungen und zugleich Verinnerlichung unter Bindung an die ewigen Gesetze eines unbedingten Geistes" (S. 33) in den Mittelpunkt. Die Anwendung dieses gemeinsamen Grundsatzes war bei Kant und den Reformatoren freilich eine

verschiedene. Bei jenen ist das persönliche Verhältnis des Gewissens zu Gott der Ausgangspunkt, bei Kant die autonome Sittlichkeit, aus der der Glaube erst folgt im Blick auf ihre Durchführbarkeit in der empirischen Welt. Die Sünde würdigt Kant in seinem Zusammenhang weithin; sein radikales Böse deckt sich nach Rust mit dem Standpunkt der Heteronomie (S. 50 f.). Eingehende (geschichtliche und sachliche) Nachweise gibt Rust über Kants Verhältnis zum Kalvinismus (S. 56 ff.), in Fortführung (auch Berichtigung) einer früheren Schrift (Kant und Kalvin, 1924). Das Unsinnliche seiner Moral und Frömmigkeit, die Ehrfurcht vor der Heiligkeit Gottes, seine (nicht eigensüchtig bedingte) Ehre als höchstes Ziel, der Heroismus seiner Ethik, ja auch sein (empirischer) Determinismus wird mit Kalvin in Zusammenhang gebracht. Sein Gottesglaube (S. 87 ff.) wird im Gegensatz zum fiktionalistischen Kantverständnis als zum Grundbestand von Kants persönlicher Lebensauffassung gehörig erwiesen; und auch in den von M. Schulze (Kants Religion innerhalb der bloßen Vernunft, Königsberg, Gräfe u. Unzer, 1924, S. 11) herausgearbeiteten Akkomodationsschichten der Religionsschrift sieht Rust (S. 71) Bestandteile, die für Kants persönliches Leben dauernde Bedeutung besaßen.

Theodor Siegfrieds tiefgrabende Untersuchung (7) erarbeitet an dem Einzelbegriff des Gewissens, den er durch Luthers Römerbriefkommentar, den großen Galaterkommentar und die Disputationen verfolgt (ausgehend von der scholastischen Unterscheidung von synteresis und conscientia), wichtige Ergebnisse. Luthers Gewissen ist grundlegend das kämpfende, zwischen Gott und Teufel gestellte Gewissen; durch das Evangelium wird es zum fröhlichen Gewissen, trägt aber das Moment des Kampfes als Aufgabe dauernd in sich (mortificatio, militia Christi). Dieser Teil trägt als Lutherstudie seinen Eigenwert in sich. Ich hebe hier nur heraus die mehrfachen Ausführungen über Luthers Verhältnis zur Mystik (s. besonders S. 129 f.). Einung und Trennung sind beides unentbehrliche Momente in seinem Glaubensbegriff. Luther ist also in Einer Verdammnis mit so manchem großen „Ketzer" — ja mit ihren heutigen Inquisitoren selbst! — Doch nun die Linie Luther-Kant! Siegfried hat von der neueren Diastase mit vollem Recht gelernt, daß auf diese beiden in besonderem Maße zutrifft: Si duo idem dicunt, non est idem — die Formel: Kant als „Philosoph des Protestantismus" bleibt verabschiedet. Troeltsch und die Neueren (die ja in diesem historischen Punkt — Luther und Neuprotestantismus — nach einer Seite hin einig sind!) werden aufgenommen, aber auch be-

richtigt. Siegfried sieht eben auch das Andere, das man heute weniger sieht: wenn Zweie Verschiedenes sagen, so kann Verwandtes gemeint sein. Geschichtlich-sachlich wird gezeigt: „das fröhlich-kämpferische Gewissen Luthers" ist nicht die einzige, aber eine „Grundlage des autonomen Bewußtseins geworden" (nach drei Hinsichten: kritische Wahrheitsfrage und theoretisch gutes Gewissen der „reinen Lehre", Spontaneität der „guten Werke", Weltgestaltung aus mortificatio und Bruderliebe heraus). Doch wohlgemerkt: hinter Luthers erlöstem Gewissen liegt sein ganzer schwerer Weg durch das „erschütterte Gewissen" hindurch, das im neuen Stand grundlegend nachwirkt (S. 99 unten, vgl. jetzt Fr. Delekat in Chr. Welt 1930, Nr. 11, Sp. 513 ff. über den Zusammenbruch der aristotelischen Moralerziehung beim jungen Luther). „Das Vernunftgesetz Kants entspricht nicht dem lutherischen Gesetz, sondern dem lutherischen Christus, der von der Kasuistik freimacht" (S. 50—52), sein „guter Wille" dem „guten Baum" = dem erlösten Menschen. Vgl. S. 81 die parallelen Zitate. „Die formale Ähnlichkeit ist Folge der tief inneren Verwandtschaft. Freilich ... die Freiheit Luthers ist primär Erlösung. Die Freiheit Kants ist primär Vernunftherrschaft ... die Freiheit Luthers ist Rettung von den Todesmächten; die Freiheit Kants ist von vornherein Kampfeswille. Weil auch in der lutherischen Freiheit dieser Kampfeswille steckt, steht Kant Luther näher als Eckhart." Was in Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung verloren gegangen war, das ist bei Kant (und in gewisser Hinsicht bei Hegel! S. 58 f.) wieder ereicht: die Einheit von Glauben und Werken — freilich um den Preis einer Vernünftigung und Verweltlichung (die wieder bei Hegel sich vollendet). Um so überraschender wirkt bei Kant die nachträgliche „Theologisierung" seiner Ethik, nachdem er sie (die in den von P. Menzer entdeckten und 1924 herausgegebenen Ethikvorlesungen noch gleichsam naiv aus der Überlieferung übernommen ist) in seiner kritischen Periode aus der ethischen Prinzipienlehre ausgeschieden hatte. Siegfried hält sie (anders als Martin Schulze a. a. O. S. 19 ff., 24 ff., 34 ff.) bei Kant für wohlbegründet und erklärt sie aus der Nachwirkung und (schwerlich bewußten!) Wiederaufnahme reformatorischer Grundgedanken (S. 85). Das gilt nach Siegfried sogar von der Postulatenlehre, trotz der Kritik am Eudämonismus (S. 56, 85 f.); er zieht hier über den „Vernunftkampf" (vgl. militia Christi) und das „Vernunftreich" die kühne Linie zu Luther-Kalvins „Ehre Gottes" als letztem Ziel (vgl. das zu Schmalenbach Bemerkte). Der Knoten verschlingt sich am seltsamsten in der Lehre vom „radikalen Bösen". Sie ist nach Siegfried (S. 60, 64 f.) der letzte Ausdruck für den

religiösen Hintergrund der kantischen Ethik und der religiösen Verwurzelung seines Ethos (ganz anders wieder M. Schulze!). Sie entspreche ganz der „Theologisierung" seines Gewissensbegriffs (Heiligkeit Gottes). Die transzendentale Theorie freilich, die im empirischen Menschen die Verwirklichung des intelligiblen sieht, ist damit unverträglich. Sie ist aber, wie ich hinzufüge, schon mit der Freiheit der sittlichen Entscheidung unvereinbar; der Widerspruch klafft schon innerhalb der kritischen Ethik selber, wie schon oft gezeigt worden ist. Der (reformatorische) sittliche Rigorismus sprengt hier die (humanistische, nur teilweise und mittelbar reformatorisch beeinflußte) Gestaltungsethik. — Es ist unmöglich, in kurzen Strichen den verschlungenen positiven und negativen Beziehungen zwischen Luther und Kant weiter nachzugehen; die Schrift ist nicht zum „Lesen" geschaffen, sondern will an der Hand der Quellen studiert sein und in sie weiter hineinführen. Ich nenne aus dem reichen Inhalt nur noch die Ausführung (S. 73 ff.) über die Dialektik des Gewissens als autonome Stimme des eigenen Selbst im Verhältnis zur „Autonomie der Sache" und zur Autonomie Gottes (Theonomie). Sie wirkt sich bei beiden in verschiedener Weise aus; weder beim einen noch beim andern ist „das Gewissen mit seiner kritischen Funktion" bloß „Gottes Stimme" oder bloß „Stimme des eigenen Selbst" (S. 74). Jenes ist sie auf keinen Fall unvermittelt; Luthers Theonomie schafft im Menschen Autonomie des Berufsgewissens; und Kants Autonomie des Selbst hat zum Hintergrund die Theonomie, trägt „transeunten" Charakter. Gewiß, ein „Amalgam" ist unmöglich. Auf keinen Fall ist der Idealismus als bloße „Vorstufe" zu werten (S. 96), sondern als einbezogenes (und damit begrenztes) Glied der reformatorischen Grundspannung (S. 98 f.). „Die Alternative Luther oder Kant ist falsch gestellt" (S. 99). Die Schrift mündet in eine kurze Auseinandersetzung mit der „dialektischen Theologie" (S. 100 ff.). Man möge sie selbst nachlesen.

Was bei der ganzen Sache fraglich bleibt, ist dies: kann bei Kant eine „Theologie" aus seinen systematischen Voraussetzungen abgeleitet oder doch mit ihnen vereinigt werden? Das zweite etwa im Sinn einer kritischen Selbstbegrenzung der Vernunft im Sinne von Brunner und Heinrich Barth? Oder fällt eine etwaige „Theologie Kants" (im Unterschied von einer „kantischen Theologie") ganz auf die Seite seiner persönlichen „Religion" bzw. religionspolitischer Zugeständnisse? Daß Kant selber reicher ist als sein kritisches System, steht außer Frage; allein das ist grundsätzlich ohne Belang. Tatsächlich steht die Sache so, daß sein Transzendentalismus selber verschiedene Seiten und Schichten hat; die

eigentliche Verbindungsbrücke zu seiner „Religion" ist seine (zuletzt von Max Wundt nachgewiesene) Metaphysik; ist doch das, was man seine Religion nennen kann, stark gedanklich bedingt. In diesem Sinne kann es behauptet werden, daß Kant eine Theologie der „doppelten Buchführung" (wie man es mit irreführendem Bild genannt hat) für seine Person nicht gewollt hat. Daß aber seine kritische Gotteslehre metaphysisch nicht bloß als „Als ob" gemeint ist, steht trotz Vaihingers Nachweis dieser Schicht wiederum außer Frage. Man beachte (außer des † E. Adickes Schrift „K. und die Als-ob-Philos." 1927) die Hinweise Th. Siegfrieds auf die Realitätsbedeutung der „Idee" (a. a. O. S. 57 f., 67 f., 69 f., 90, 126 f.). Hier weist der „transzendentale" Gedanke über sich selbst hinaus. „Idee" ist Hinweis auf Realität höherer, übergegenständlicher, „noumenaler" Art, auf ein Jenseits von Ich und Gegenstand, das aber letztlich die Ich-Gegenständlichkeit bedingt und setzt.

Von Fichte ist es in letzter Zeit ziemlich still geworden. Soweit man überhaupt auf der idealistischen Linie forscht oder diskutiert, geschieht es im Blick auf die beiden Eckpfeiler Kant und Hegel. Daß Fichte nicht ganz verstummt ist, daran hat das Hauptverdienst Max Wundt (8). In klaren Linien gibt er Fortführendes und Wegweisendes, in mancher Hinsicht auch Abschließendes (was aber nicht bedeuten soll, daß Fichte auch nur entfernt ausgeschöpft sei; vgl. Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen 1924; zum Einzelverständnis der späteren Wissenschaftslehren z. B. ist erst der Anfang gemacht; die genannten Spätwerke harren immer noch einer zuverlässigen Ausgabe). Im Hauptteil seiner Schrift arbeitet Wundt den „Geist der verschiedenen Darstellungen der W.-L." heraus. Die Kontinuität des Grundbestandes festhaltend, stellt er das jeweils Besondere heraus (ich möchte die grundsätzlichen Umkippungen doch stärker betonen; die Einheit bei Fichte ist nur in stark dialektischem Sinne festzuhalten). Der neue Gesichtspunkt ist dabei, neben dem innerfichtischen Problemgang die verschiedenen Zeitlagen als Ausgangspunkt für das Verständnis der fünf bis sechs Hauptfassungen aufzuweisen, so für 1794 den neuerdings so beliebten „Sturm und Drang", für 1797 die Weimar-Jenaer Klassik, für 1801 die Romantik. Das ist nun freilich alles cum grano salis zu verstehen, wird auch von Wundt mit Vorbehalten versehen. Vor allem sind die Beziehungen recht verschieden gelagert: dem „Sturm und Drang" gegenüber ist Fichte Spätling, zur Klassik steht er als mitlebend begeisterter, doch von der andern Seite mit Vorsicht genossener, wohl auch bespöttelter Zeit- und Kampfgenosse, zur Romantik dagegen als Wegbereiter und bald

genug als herb ablehnender, vom genialen Schüler Schelling an breiter Wirkung übertroffener Gegner. Das Neue ist die Verfolgung dieser Linien in die W.-L. selber hinein, vor allem die eingehende Analyse der (immer noch ungedruckten!) Hallenser Handschrift Y g 21 (die Wundt auf 1797 datiert). Hier ist der Kantische Dualismus von sinnlicher und intelligibler Welt entscheidend überwunden, der zeitweilige Primat der praktischen Vernunft durch den der ästhetischen überboten, wie schon die von Grund auf andere Anlage zeigt. Es bleibt das Verhängnis für Fichtes Wirkung, daß weder diese Fassung noch die druckfertig ausgereifte von 1801 von Fichte herausgegeben worden ist. Schon die organisch in sich geschlossene W.-L. von 1801 fordert den Vergleich mit Hegel heraus (aufbewahrende Überwindung von klassischer Form und romantischem Unendlichkeitsdrang; Kant ist vollends gänzlich „aufgehoben", der kritisch-transzendentale Gedanke auf eine höhere Ebene gehoben; die praktische wie die theoretische Funktion dem spekulativen Ineinanderdenken eingeordnet, der „Idealismus" mit einem „höheren Realismus" (Schleiermacher) versöhnt, nicht nur mit dem empirischen). Noch stärker tritt der Vergleich mit Hegels „Phänomenologie" (der Ausdruck ist von Fichte 1804 vorweggenommen) hervor in der neue Problemhintergründe aufwühlenden Darstellung von 1804. Neben den Analogien treten die Unterschiede klar hervor. Gewiß bleibt der Aufriß der „Geschichte des Bewußtseins", an Hegels Gestaltenfülle gemessen, formal und dürftig; jedoch hat das Prinzip selber, um dessen letzte Klärung er hier ringt (ich würde es nennen die synthetische Identität des Rationalen und Irrationalen), seinen eigentümlichen Vorzug, sowenig es freilich Fichte gelungen ist, aus ihm eine dialektische Logik zu entwickeln. Wie dem auch sei, jedenfalls ist Schellings quantitatives Schema hier weit überflügelt und die allein mit Hegel vergleichbare spekulative Fragestellung erreicht, so unbefriedigend auch die Durchführung bleibt, so wenig die konkreten geschichtsphilosophischen Ideen der nächsten Jahre mit dem Prinzip in genügender logischer Kontinuität stehen, weil nicht wie die Hegels an der konkreten Schau geschichtlichen Werdens erzeugt. Daß das Schema der Fünffachheit hier nicht als Prinzip einer Gleichordnung, sondern eines Stufengangs der „Geschichte des Bewußtseins" abgeleitet wird (vgl. „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" und „Anweisung zum seligen Leben"), kann ich nicht finden. Die Ableitung am Schluß der W.-L. 1804 (ed. Medicus IV, S. 390 f.) vollzieht sich doch noch ganz innerhalb der stehenden Vernunftform, wenigstens ist dieser formelle Gesichtspunkt der übergeordnete (S. 391 f. Durchdringung und Kombination der 5

bzw. 25 Glieder!) Die „Logik" von 1812 wird mit Hegels Logik verglichen; auch hier entwickelt Fichte einen verwandten Grundgedanken (Einheit von Anschauung und Begriff), vermag aber daraus keine neue spekulative Kategorienlehre abzuleiten.

An den Hauptteil schließen sich Einzelausführungen, vor allem über die Bedeutung des absoluten Ich in der ersten W.-L.; endgültig wird (nach Hirschs Vorgang, auch R. Kroner gegenüber) erhärtet, daß dasselbe von Fichte niemals = Gott gesetzt war; Gott war ihm damals ein mit den Mitteln des Begriffes unerreichbares Jenseits, wobei Fichte freilich nicht stehengeblieben ist; über den kritischen Grenzbegriff (Begreifen des Unbegreiflichen als solchen) ist er seit 1801 zu einem kritisch spekulativen Erfassen des Ineinander von absoluter Transzendenz und schöpferischer Gegenwart des Unendlichen im Endlichen vorgeschritten. Den Gedanken des jeden Begriff überragenden absoluten „Lebens" hat er nie fallen gelassen (vgl. besonders die noch von keinem Fichteforscher näher beachtete Königsberger W.-L. von 1807!). — Weiter behandelt Wundt lehrreich die Methode der W.-L., ausgehend von dem stark nachwirkenden Wolff einerseits, Kant anderseits, Fichtes Verhältnis zum Platonismus und noch einige Einzelfragen. Das Buch kann auch jungen Leuten Lust machen, sich mit Fichte weiter zu befassen und hilft durch seine klaren Durchblicke, auch für verwickelte Dinge einen Leitfaden zu finden.

Für den heutigen Streit über das Wesen der Mystik und ihr Verhältnis zur Glaubens- und Geschichtsreligion bedeutsam ist das Kapitel „Fichte und das Advaita" von Rudolf Otto (9). Identität und Unterschied der Advaitalehre und der „Anweisung zum seligen Leben" sind da klar herausgestellt, wobei zu bedenken ist, daß die „Anweisung" nicht der ganze spätere Fichte ist.

Die Monographie von Feodor Röttcher (10) behandelt wesentlich die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der im Titel genannten Denker, vor allem die Unterscheidung zwischen Moral und Recht, als „die notwendigen Mittel zur Erreichung der endgültigen Bestimmung des Menschen, des Zustandes der zur Natur gewordenen Kultur, der zwanglosen Verwirklichung des Naturgebotenen in allen seinen Handlungen". Im letzten Grund und Ziel fällt also beides zusammen. Bei Kant findet Verfasser mit Recht zwei große Gedankenzüge, den kritischen und den anthropologisch-geschichtsphilosophischen; dieser zweite Kant ist reicher und zugleich metaphysisch-gläubiger als der erste (S. 35, 61). Fichte dagegen opfere den kantischen Gedanken einer natürlichen Ent-

wicklung durch den Antagonismus der selbstischen Zwecke hindurch zum Ziel der Versöhnung von Natur und Sittlichkeit dem rücksichtslos durchgeführten ethischen Rigorismus. Doch finde sich auch bei ihm eine Unterströmung, die eine Versöhnung als erreichbares Ziel, nicht nur als unendliche Aufgabe, als möglich erscheinen lasse (S. 62). Leider gelange er nie dazu, die durchbrechende Einsicht in den positiven Wert der Naturgegebenheiten, die sich schon in der Lehre vom gemischten Trieb von 1798 ankündige, durchgreifend auszuwerten (S. 86, 91, 98 f.). Im Unterschied von Kant gelange Fichte letztlich nicht über den mittelalterlichen Jenseitsglauben hinaus (?). So liege der Wert seiner Erziehungslehre in den materialen Einzelgedanken, nicht im System. Die sorgfältige, umsichtige Arbeit verdient ernste Beachtung. Ob die letzten systematischen Tendenzen Fichtes erfaßt sind, ist eine andere Frage. Er ist m. E. einer wahrhaft konkreten Ethik in seiner Spätzeit wesentlich näher gekommen, als der Verfasser anerkennt, und das nicht nur im einzelnen (vgl. die Untersuchungen Medicus', Lasks und Gurwitschs über den Individualitäts- und Gemeinschaftsbegriff des späteren Fichte, der von der „schlechten Unendlichkeit" zur qualitativen Unendlichkeit des sittlichen Ganzen durchgedrungen ist).

2. Hegel. a. Allgemeines.

1. G. W. Fr. Hegels Sämtliche Werke, hrsg. v. G. Lasson. Bd. 1. (Phil. Bibl., Bd. 62.) Leipzig, F. Meiner, 1928. 476 S. 10, geb. 12 M.
2. G. W. Fr. Hegels Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bden., hrsg. v. Herm. Glockner. 6. Bd.: Enzyklopädie u. andere Schriften aus der Heidelberger Zeit. Stuttgart, Fr. Frommann, 1927. 530 S. 8.50, geb. 10.50 M.
3. Haering, Theodor, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Chronolog. Entwicklungsgeschichte der Gedanken u. der Sprache Hegels. Bd. 9. Teubner, Leipzig. 1. Bd. 1929. 809 S. 32, geb. 36 M.
4. Glockner, Herm., Hegel. 1. Bd. Voraussetzungen der Hegelschen Phil., 1929. Stuttgart, Fr. Frommann. 471 S. 14.50, geb. 16 u. 18.50 M.
5. Fischer, Hugo, Hegels Methode in ihrer ideengesch. Notwendigkeit. München, C. H. Beck, 1927. 341 S. Geh. 13.50 M.
6. Heimann, Betty †, System u. Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, F. Meiner, 1927. 506 S. 18, geb. 21 M.
7. Frank, Erich, Das Problem des Lebens bei Hegel u. Aristoteles. Dtsche Vierteljahrsschrift f. Lit.-Wissenschaft u. Geistesgeschichte, V 1927, S. 609—643.
8. Barth, Heinr., Die Geistfrage im deutschen Idealismus (in: K. u. H. Barth, Zur Lehre v. Hl. Geist. Chr. Kaiser, München 1930. 105 S. 2.60 M.).

Intensiver beschäftigt man sich heute mit Hegel, mit seinem Denken und mit seinen Nachwirkungen, die heute besonders durch seine dialektischen Antipoden, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, hindurch vermittelt werden.

Von Hegels Werken haben wir nun glücklich zwei Ausgaben nebeneinander erhalten, außer der (hier wiederholt besprochenen) Lasson'schen die Stuttgarter „Jubiläumsausgabe" im Frommannschen Verlag. In wirtschaftlich günstigerer Zeit könnte man beides begrüßen. Die Ausgaben ergänzen sich: die Jubiläumsausgabe bietet in rascher Folge die Werke in der Gestalt, in der sie literarisch gewirkt haben und zitiert werden; Lasson dagegen bringt von den großen Vorlesungen, auf Grund eingehendster Heranziehung von Hegels eigenen Handschriften und Aufzeichnungen und Vergleich mit den erhaltenen Nachschriften den wahren Originaltext der Vorlesungen, soweit ein solcher aus dem handschriftlichen Material zusammengestellt werden kann, während die alten Herausgeber hier meist ziemlich willkürlich verfuhren, um aus der Vorlesung ein Buch zu machen. Die persönlich-geschichtliche Wirkung Hegels ging, neben seinen eigenen Druckwerken, mit in erster Linie von seinen Vorlesungen aus; und dieser Hegel ist es, der hier zum Reden kommt.

Von der Lassonschen Ausgabe sind (außer dem Schluß der Religionsphilosophie — darüber s. unter 2 b) die Ersten Druckschriften erschienen als Band 1 der Gesamtausgabe. Er enthält außer der „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" und einigen kritischen Aufsätzen die große Abhandlung „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität", sowie die naturphilosophische Habilitationsschrift. Wer Hegels Auseinandersetzung mit seinen nächsten Vorgängern und Zeitgenossen und die Art seiner positiv bauenden Kritik kennen lernen will, der studiere diesen Band.

Von der Stuttgarter Ausgabe liegt mir der 6. Band zur Besprechung vor, der S. 1—310 die Encyklopädie in der 1. Ausgabe von 1817 enthält. Die Herausgabe dieser ersten, kürzesten und ursprünglichsten Fassung ist deshalb besonders zu begrüßen, weil eine solche seit dem ersten Erscheinen nicht mehr vorlag (Lasson gibt seit 1905 den gereinigten Text der 3. Ausgabe von 1830; die von 1817 ist vorgesehen). Die Fassung von 1817 bietet die knappste Übersicht Hegels über sein System in kühnem Wurf; die Ausgaben von 1827 und 1830 bieten die dialektischen Übergänge im einzelnen ausgeführter; von den Erweiterungen ist besonders zur Einführung in Hegel wertvoll die Ausführung über die verschiedenen Stellungen des Gedankens zur Objektivität im „Vorbegriff" der

Logik. Glockner hat diesem Band eine ausführliche Einleitung (L Seiten) vorausgeschickt, worin er in straff geführtem Nachweis Hegel von dem Vorwurf reinigt, als hätte er in den späteren Ausgaben und in den großen Vorlesungen über die Einzelgebiete wesentlich nur neuen Stoff in das fertige Schema gepreßt. Glockner zeigt demgegenüber positiv, wie Hegels Systemgedanke beides in sich schließt: die innere Dialektik der „Reflexionsform" als Selbstvermittlung des Form-Inhaltverhältnisses, und die innere Bewegung der konkreten Sachinhalte; das Ineinanderdenken von beiden ist in allen Auflagen des Systemwerkes zwar nicht immer gelungen, aber in steigendem Maße angestrebt; der größeren Stoffülle entspricht der organische Fortschritt der Systematik selber in der Doppelbewegung des Abstrakten zum Konkreten und umgekehrt.

Werke und Abhandlungen über Hegel erscheinen gleichfalls in Fülle. Auf N. Hartmanns Hegel (Berlin, De Gruyter) kann ich nur hinweisen, da das Buch mir nicht vorliegt. Außer ihm sind hier vor allem zu nennen zwei begonnene Gesamtdarstellungen (Haering und Glockner) und zwei Monographien zu Hegels Methode (Fischer und Heimann). — Das umfassendste vorhandene Studienwerk über Hegel verspricht Haerings Unternehmen zu werden. Der vorliegende 1. Band behandelt das Werden Hegels bis in die Jenaer Anfänge, also fast ausschließlich zu Lebzeiten Hegels ungedrucktes Material. An zu Lebzeiten oder in den „Werken" Gedrucktem ist nur die „Differenzschrift" und die Dissertation behandelt (s. den vorhin besprochenen Lassonband); auch der 2. Band wird zuerst noch auf den „embryonalen" Hegel eingehen („Jenenser System"), der dann zum erstenmal genauer durchkommentiert sein wird in einer Ausführlichkeit, die nur mit Vaihingers Kantwerk verglichen werden kann. Möge dann der längst ersehnte Kommentar zur Phänomenologie sich anschließen! Zunächst also werden wir von Haering durch den Wald der Fragmente (deren Datierung nirgends angefochten wird) auf den von Nohl gebahnten Pfaden hindurchgeführt; Haering setzt den Nohlschen Text in der Hand des Lesers voraus, gibt ihn aber doch zugleich in den Hauptpartien wieder, mit eingeklammerten Paraphrasen — also kein Werk zum „Lesen", sondern zum Studium.. Es kommt eben hier auf jede einzelne sprachliche Wendung an.

Als Hauptergebnisse springen immer wieder folgende Erkenntnisse heraus. 1. Hegels Entwicklung vollzieht sich, aufs Letzte gesehen, „autochthon" und infolge davon ohne Bruch. 2. Hegels Dialektik ist primär nicht aus der (auch schon dialektischen) Problematik der Linie Kant-Fichte-Schelling entstanden, sondern aus dem innerlichsten Verkehr mit

konkreten Vorgängen geistig-individuell-persönlichen und soziologisch-geschichtlichen, zuhöchst des religiösen Lebens (Verhältnis der „Liebe" zwischen den Geschlechtern und zwischen Mensch und Gott; Beobachtungen über lebendige Volksgemeinschaft und Volksreligion und ihre Erstarrungsformen). 3. Auch für diese inhaltlichen Erkenntnisse waren für den jungen Hegel die literarischen und Zeiteinflüsse erst in zweiter Linie von Bedeutung; grundlegend ist die ureigene, ganz persönliche Art, wie er diese Dinge von Anfang an sah und erlebte. Soweit solche Einflüsse in Betracht kamen, lagen sie erst in 2. Linie auf der transzendental-philosophischen Linie; sein Naturbegriff z. B. ist viel mehr von Herder-Rousseau und von Schiller-Shaftesbury, weiterhin von den Griechen her beeinflußt als etwa von der Vernunftkritik, vom Fichteschen Nichtich oder selbst vom Schellingschen Objektivitätsgedanken. 4. Hegel ist ursprünglich nicht kontemplativ und spekulativ, sondern praktisch-ethisch, politisch-volkserzieherisch eingestellt. Das spekulative Interesse, sich allmählich verselbständigend, schließt diese Ziele nicht aus, sondern ein. Der kontemplative Gedanke will bei ihm auch später letzten Abschluß im Blick aufs Ganze, aber nicht Ausruhen auf dem jetzt gerade erreichten geschichtlichen Zustand bedeuten; das Sollen bleibt ins lebendige Sein eingeschlossen. 5. Hegels Ethos und Frömmigkeit war grundlegend weder „mystisch" noch „pantheistisch", sondern wesentlich persönlich-theistisch eingestellt, freilich nicht im dünnen deistischen Sinn noch in dem der kantischen Postulate, sondern im Sinn der johanneischen Abschiedsreden, die also für Hegel noch grundlegender wären, als der Logos des Prologs (ich habe hier meine Bedenken). 6. Die schließlich sich herausschälende ausgebaute dialektische Methode und Systemform ist nicht als bedauerliche Erstarrung des lebendigen Flusses der ursprünglichen Lebensphilosophie zu werten, sondern von dieser aus grundsätzlich als notwendige Darstellungsform zu verstehen, so berechtigt der Vorwurf bezüglich der näheren Fassung und im einzelnen sein mag.

Man mag zu diesen Ergebnissen stehen, wie man will — auch Haering macht seine Feststellungen unter dem Vorbehalt des Historikers, bei allem liebevollen Nachgehen bis in die verborgensten Wendungen der Gedanken, nicht als Hegelapologet oder gar „Hegelianer" —, es ist in jedem Fall von höchstem Reiz, das Werden der Dialektik aus intimster Beobachtung des Lebens, aus dem herben Ernst eines inneren Ringens mit den Dingen selbst, Schritt für Schritt allmählich erwachsen zu sehen. Diese Schritte können hier nicht auch nur angedeutet werden. Nur hingewiesen sei auf den überraschenden Nachweis der Unabhängigkeit schon

des Berner „Leben Jesu" von Kant, und ganz besonders auf den systematisch und für den späteren Hegel (s. u. B. Heimann) wichtigen Nachweis, daß der Entwicklungsgedanke in der werdenden Dialektik verhältnismäßig sehr spät auftritt. Von „entwicklungsgeschichtlichem Pantheismus" (Dilthey) ist nach Haering beim jungen Hegel keine Spur zu finden. Die Dialektik der inneren Spannungen (Leben = Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, Nohl 348) schließt zunächst noch nicht einmal die logische Entwicklungsreihe in sich, geschweige die zeitlich-geschichtliche (vgl. das zur Dialektik der Fünffachheit bei Fichte Bemerkte). Wichtig ist ferner der Hinweis auf die Tatsache, daß die Gültigkeit der formalen Logik bei Hegel an ihrem Ort unangetastet bleibt; sein dialektischer Widerspruch geht auf einer völlig anderen Ebene vor sich als der formallogische; es ist nicht Widerspruch zwischen zwei Aussagen über einen Gegenstand in derselben Beziehung (404 ff.; vgl. 512 f. 621; gegen F. Traubs Auffassung der Dialektik Hegels, ZThK 1929, 383—385). Von den „Begriffen" der formalen Logik hat Hegel nie verlangt, daß sie sich bewegen, ineinander umschlagen sollen; das tun bei ihm überhaupt letztlich nicht die Begriffe, sondern der Begriff (= der in den Dingen selber lebende, ihr inneres Wesen ausmachende, in ihrer gegensätzlichen Spannung sich bewegende, nach Aussprache seiner selbst ringende, in keiner Einzelgestalt zu voller Aussprache kommende Sinn, der erst im Ganzen aller individuellen Ganzheiten sich erschöpft); die „Begriffe" sind der Ausdruck für die Einzelmomente, in denen „der" Begriff sich relativ ausspricht. In ihrer Vereinzelung aufgefaßt und festgehalten, erstarren sie zu Reflexionsprodukten, zu formallogischen „Begriffen". Hier ist es lehrreich, bei Haering das Verhältnis der „guten", „lebendigen", konkreten, zu den „schlechten", toten, abstrakten Begriffen im Sinne Hegels zu verfolgen; im Einzelfall führt das zu terminologischen Verwicklungen; für das Sachverständnis ist die Unterscheidung grundlegend. Für die Theologie besonders wichtig die Wandlungen im Begriff der „Positivität". — Erstaunlich ist, wie nach H. bei Hegel der ästhetische Faktor zurücktritt (auch in der Wertung der Griechen, die unter dem Gesichtspunkt der „Volksreligion" gewürdigt werden). Ich möchte den Einfluß der Klassik doch stärker veranschlagen, mindestens den mittelbaren, sowie den der „Kritik der Urteilskraft".

Mit alledem ist der Reichtum des Werkes auch an grundsätzlichen und weiterführenden Durchblicken nur angedeutet. Es ist ein Ruf zur Sache, nachdem lange genug unter uns Theologen über „den" Idealismus hin-

und hergeredet worden ist. Der „Sache" kann eben nicht gedient werden ohne gründliche Bemühung um die geschichtliche Wahrheit. Sie enthält immer zugleich ein Stück grundsätzliche Wahrheit. Denn wo nichts zur Sache geschieht, ist keine Geschichte. — So seien auch Berichtigungen im einzelnen hier übergangen. Es sind deren für ein so umfassendes Werk bei der Sorgfalt des Verfassers nicht viele zu machen. Es bleibt die grundsätzliche Frage, in welchem Verhältnis zu diesen geschichtlichen Feststellungen die problemgeschichtliche Auffassung steht, die doch von Hegel selber (erste Jenaer Schriften, Vorrede zur Phänomenologie, Geschichte der Philosophie) ins Leben gerufen, später von Erdmann und Kuno Fischer, heute besonders von Richard Kroner vertreten wird (vgl. zu diesem ZThK 1924, 131 ff.; 1927, 398 ff.); hier wird Hegel in die volle Kontinuität des begrifflichen Denkens seit Kant hineingestellt. Man wird beiderlei Auffassungen nicht zur Deckung bringen können, aber auch nicht sagen dürfen, daß eine von beiden einfach falsch sei. Zugrunde liegt die Antinomie psychologisch-geschichtlichen und grundsätzlich-systematischen Denkens (vgl. etwa Dilthey mit Windelband). Es wird gerade bei Hegel, der die „Vermittlung" (im dialektischen Sinn!) dieser Gegensätze zu seinem Programm gemacht hat, die große Aufgabe sein, beide Auffassungsarten in ein positives Verhältnis zu bringen. Der nächste Band Haerings wird (in noch stärkerem Maß als der Schlußteil des ersten) daran seine Probe zu bestehen haben, wie er mit dieser Schwierigkeit „fertig" wird. Zu welchen Verwicklungen sie führt, dafür ist Hegels eigene Schrift „Von der Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems" der sprechendste Beleg. Hier greift beides ineinander: Hegels Eigenwuchs und die Fichte-Schellingsche Problematik, auf deren Sprache er eingeht, ohne daß sich sein eigenstes Wollen in ihr ganz und richtig ausdrücken ließe. Es ist kein Zufall, daß diese Schrift letzthin mehrfach erörtert worden ist (Kroner, Lasson, H.).

Glockners Hegel zeichnet sich durch klare, jedem philosophisch Gebildeten verständliche Sprache aus und kann unsrer Zeit vielleicht das leisten, was K. Fischer einer früheren. Schon der schöne Frakturdruck ist eine Wohltat gegenüber der oft unerträglichen Antiqua vieler gelehrter Erzeugnisse. Man kann von Glockner sagen, daß er die beiden vorhin genannten philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkte in glücklicher Weise miteinander verbindet. In zwei (von drei) Kapiteln werden die beiden großen Überlieferungsströme der europäischen Kultur verfolgt, die sich im deutschen Geist in eigentümlicher Weise durchdringen: der abendländische „Rationalismus" der Griechen (in zweiter Linie der Rö-

mer) und der morgenländische „Irrationalismus". Es ist ein glücklicher Griff des Verfassers, daß er hier nicht von seiner oder sonst jemandes Geschichtsauffassung ausgeht, sondern gleich Hegel selber reden läßt und damit gleich in dessen Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie einführt, wenn auch mit kritischen Ergänzungen. So bekommt der Leser nicht bloß einen Eindruck von der eindringlichen Sprache und fast unheimlichen Gewalt des Hegelschen Griffels, mit dem der Denker das geistige Antlitz Europas von den ersten Umrißlinien an bis in seine tiefsten Furchen und feinsten Verästelungen herausmeißelt und gleichsam vor unserem Auge sich bilden läßt; eine Vertiefung in das innerste Werden und Ringen der geschichtlichen Mächte selbst, die vor und nach Hegel ohne Beispiel ist, und das alles nicht trotz, sondern durch die Kraft des spekulativen Gedankens, der das Konkrete als solches sucht und in seinem eigentümlichen Sinn erfaßt und durchdringt. Was Bachofen, Nietzsche, Rohde gesehen haben, und die heutigen Gestalt- und Tiefenpsychologen zum Verständnis des jetzigen Seelentums verwerten, das hat Hegel, bei allen Lücken und Verzeichnungen im einzelnen, doch grundsätzlich vorweggenommen, und das ohne einseitig-abstrakte Konstruktion; die lebendige Verflechtung der Ur- und Bildungsphänomene kommt zu ihrem Recht. Hegel steht über der oberflächlichen Meinung, daß in Asien bloß das Eine, im Abendland bloß das Andere vorhanden und wirksam gewesen sei; im Gegenteil: beiderseits ringen beide geistigen Grundmächte miteinander, wenn auch verschieden gestaltet und -stark.

Den entscheidenden Treffpunkt des morgen- und abendländischen Wesens bildet das Christentum in seiner ganz bestimmten geschichtlichen Gestalt, daß in „Diesem" und seinem Leiden, Sterben und seinem Auferstehen im Geist der Gemeinde Gott und Mensch, allgemeiner Gedanke und besondere Individualität sich in geschichtlicher Tat vereinigen und durchdringen. Hier wie nirgends sonst werden dem nach-denkenden Geist seine Probleme gestellt und weiter in mehrfachen Ansätzen der Lösung nähergeführt. Auf dem Boden der deutschen Innerlichkeit hat die Reformation die geschichtliche Tat des Christentums erneuert, haben Böhme (Paracelsus und Franck kennt Hegel leider kaum) und Leibniz die denkerische Verarbeitung derselben vorbereitet, hat Kant die Aufgabe entscheidend formuliert, Hegel die Lösung umfassend durchzuführen gesucht. Hier, bei der Darstellung Kants, bricht Glockner den Faden der an Hegel selber sich anschließenden Hinführung ab; Hegel hat Kant zu einseitig als „Reflexionsphilosophen" gesehen und zeigt, vom Problem der Logik seit Aristoteles ausgehend, wie Kants Unterscheidung der

transzendentalen von der formalen Logik der fruchtbare Ausgangspunkt einer neuen Gegenstandstheorie wird, wie dann seine Ideenlehre vom „Verstandes-" zum Vernunftdenken führt und über den Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft hinübergreift. Kant hat so nicht bloß Rationales und Irrationales, Anschauen und Denken, Verstand und Vernunft, Glauben und Wissen unterschieden; er hat auch ihre letzte Vereinigung ins Auge gefaßt; er ist mehr als „Reflexionsphilosoph". Das gelobte Land betreten hat er freilich nicht.

Diese geistesgeschichtlichen Ausführungen führen nun nicht gleich zum genetischen Aufbau des Systems, ja noch nicht einmal zur Analyse der „Jugendschriften" — beides soll erst der zweite Band bringen —; vielmehr gipfelt der Einführungsband in einem breit angelegten, dritten Kapitel: Hegels Persönlichkeit, die nun im steten Hinblick auf seine spekulative Denkart als ihr stiller Untergrund nach ihrer ganzen Breite und Tiefe analysiert wird. Eingesprengt sind weit ausgreifende Betrachtungen z. B. über sein Verhältnis zu Goethe (320—53), über das Verhältnis von Sollen und Sein bei Hegel (308—17), worauf hier ganz besonders hingewiesen sei, wie auch auf die Ausführungen der Einleitung über das „Problem des Anfangs" in Hegels System (13—33).

Das Buch des Leipziger Privatdozenten Fischer beleuchtet die logische Struktur des Systems von dem Gesamtstil des Hegelschen Lebenswerkes, von seinem „Werktum" aus, wie es in der Jugend sich herausgebildet in Auseinandersetzung mit den überkommenen, den herrschenden und neu aufquellenden Strebungen der Zeit, zu deren schöpferischen Gestaltern er neben Goethe und Napoleon mit in erster Linie gehört. Bestimmendes Jugenderlebnis ist auch für ihn der „Sturm und Drang", wenn auch schon in erster reflektierender Abschwächung, entscheidendes Bildungs- und Gestaltungsziel die „neuhumanistische" Klassik; zu überwindende Gegensätze Aufklärung und Romantik, letzter, entscheidender Widersacher nach Fischer die orientalische Jenseitigkeit, die „Eschatologie" im weitesten Sinn. Zu ihrer Überwindung hilft ihm zutiefst das Griechentum, und die der Immanenz zugewandte Seite des Christentums (Jesus in den Jugendschriften, spekulativ-christologisches Denken späterhin), darüber hinaus im positiven Sinn der „Aufhebung" die Willensdynamik germanischer Innerlichkeit (Jakob Böhme). Der Hauptwert des Buches besteht nun darin, wie all diese Antriebe als der lebendige Untergrund der logischen Begriffsbildung bei Hegel durch das Manneswerk der „Logik" hindurchverfolgt werden (die Phänomenologie wird als Übergangswerk leider nur ge-

streift), so daß das Stahlgerippe dieses abstraktesten Werkes gleichsam zu glühen anfängt und als Wiederspiegelung einer gewaltigen Lebensbewegung erscheint. Am „Alterswerk" (!) der Rechtsphilosophie wird dann noch kurz gezeigt, wie die „Idee" in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit erst in der geschichtlich-organisierenden Tat sich vollendet; ihr „Sichselbstentlassen" in der Natur (s. zu diesem B. Heimann 83. 255) ist hier überboten und wird erst von hier aus voll verstanden. Daß die Denkmittel Hegels von Aristoteles her vielfach noch in einer intellektualistischen Starrheit stecken bleiben und seinem letztlich voluntaristisch-personalistischen Ziel nicht genügen (s. nachher Erich Frank), wird klar herausgearbeitet; die innerste Verwandtschaft mit J. Böhme gerade an der „Logik" erhärtet, bis auf die Terminologie hinaus (nach ihrer mehr bildmäßigen Seite, die für Hegel kein bloßer Schmuck, sondern für die Sicht seines metaphysischen Hintergrundes sehr wesentlich ist). Bei Haering tritt Böhme und die mystisch-theosophische Überlieferung in ihrem Einfluß auf Hegel wenig hervor. Das Verhältnis dieser letzten Innerlichkeit und vor allem des von Fischer aufs stärkste herausgearbeiteten Personalismus gerade der Logik zu dem von Fischer festgehaltenen „Pantheismus" Hegels ist nicht geklärt; für die heutige theologische Diskussion fruchtbar ist vor allem das durchgehende Spannungsverhältnis von „eschatologisch-"transzendendierendem und „christologisch"-immanierendem Denken; interessant eine Bemerkung (S. 310), wonach Hegel als philosophischer Mensch im höchsten Grade „existentieller" Denker ist, weil bewußt nur in dieser Zeitspanne möglich, ja ihr „Epochaltypus". Die Existentialität ist allerdings im System ein wesentliches „Moment". — Sprache und Gliederung des Werkes dürften vielfach durchsichtiger sein; für den reichlich „gesuchten" Stil entschädigen zahlreiche feine Beobachtungen. Übersicht und Register fehlen.

Gleichfalls mit der Methodenfrage, doch systematischer, befaßt sich das unvollendete Werk von Betty Heimann. Es hat den Vorzug großer begrifflicher Klarheit und Schärfe, sowie durchsichtiger, ins Einzelne durchgeführter und sichtbar gemachter Gliederung. Hier wird mit Einseitigkeit und Ausschließlichkeit dem logischen Faktor bei Hegel nachgegangen, in der Näherbestimmung seiner dialektischen Methode. Es wird umfassend gezeigt, wie Hegels System in seiner Dreigliederung nicht von der Methode getrennt werden kann, als wäre diese ein Äußerliches, nachträglich künstlich Hineingewebtes, wie man, die Jugendschriften falsch verstehend, gemeint hat. Es ist gerade die Aufgabe, die Hegel sich gestellt hat, die Spaltung zwischen dem Gegenstand und

dem betrachtenden Ich oder Wissen zu überwinden, und zwar so, daß beide Seiten zu ihrem Recht kommen und nicht der Gegenstand in den Prozeß der Ichheit, das System in den Weg der Erkenntnis sich auflöst (Wissenschaftslehre, Neukantianismus), aber auch nicht der Erkenntnisweg in den Gegenstand (Metaphysik). Das ist nur möglich in einem System, das weder dogmatisch die Identität von Wissen und Gegenstand, Geist und Natur, absolutem und endlichem Geist behauptet, noch ebenso dogmatisch ihre Nichtidentität, das vielmehr ausgeht von dem Grundsatz der „Identität der Identität und der Nichtidentität" (so Hegel, Erste Druckschriften ed. Lasson 77. XXVI; vgl. oben die Stelle Nohl 348). Damit ist eine Begriffsbildung gefordert, in der sich beides durchdringt: die „Vereinheitlichung sinnlicher Mannigfaltigkeit und die Entfaltung geistiger Einheit". System und Methode sind also nicht einfach identisch, sie fallen aber auch nicht auseinander; ihr Verhältnis ist selbst ein identisch-nichtidentisches, d. h. ein dialektisches, kein einfaches, sondern ein außerordentlich verwickeltes. Diesen Verwicklungen geht Heimann bis in die feinsten Verästelungen nach. Und zwar werden nicht die fertigen Werke Hegels analysiert, sein System „dargestellt"; die Verfasserin geht selbständig systematisch, bewußt dialektisch in Hegels Sinne vor und läßt das Gewebe des dialektischen Systems vor unseren Augen sich erzeugen mit all den Umkehrungen und gegenseitigen Vertauschungen der incinander umschlagenden „Momente". Im Unterschied von Hegels sämtlichen Darstellungen wird die Logik nicht an den Anfang gestellt, sondern nach den Anweisungen Hegels selber (Encyklopädie 1. A. § 475—77, 3. A. § 575—77) die Dialektik der Natur und des Geistes vorangeschickt, mit genauer Durchführung der logischen Grundlagen besonders der Naturphilosophie (Zeit- und Raumbegriff!). Dadurch wird eine Freiheit vom Hegelschen Buchstaben erreicht und die vielfache Unangemessenheit seiner Darstellungen und einzelner, mit Vorliebe herausgerissener Formulierungen zu seinem eigenen Prinzip aufgewiesen (z. B. 221 ff.), ja noch mehr: in der inhaltlichen Fassung des Prinzipes selbst werden Zwiespältigkeiten aufgedeckt. Vor allem wird auf die zwiespältige Bestimmung des Begriffs vom Absoluten selbst der Finger gelegt; Hegel bestimmt es als „Geist", als „Subjekt", darin Fichte recht gebend; aber damit zerstöre er, meint B. H., die andere Voraussetzung seines Systems, wonach Ich und Gegenstand, Geist und Natur gleichermaßen zu ihrem Recht kommen sollen; christlicher Personalismus dränge sich ein, die Natur erscheine einseitig als Selbstentäußerung des Geistes, statt auch (nicht ausschließlich) als seine Mut-

ter zu erscheinen, wie es im System doch angelegt sei. Nicht im Teilmoment des „Geistes", sondern in der „Idee", dem Logos als der Natur und Geist in sich beschließenden Einheit liege die wahre Spitze des Systems — eine logistisch einseitige Auffassung Hegels, die ich nicht teilen kann; sie würde sein System stark auf die Identitätslehre und Reflexionsphilosophie zurückschrauben, die er doch überwinden will; in der Doppelbestimmung des „Geistes" als Ganzes und als „Moment" liegt ja die Springfeder der ganzen Dialektik; ohne sie wäre Hegel nicht Hegel; vgl. Haering S. 572. 622. 626 f. 643 f. 656 f. 684; es gibt nach Hegel einen „guten" und einen „schlechten" Geistbegriff. Doch liegt die tiefergreifende Beobachtung zugrunde, daß bei Hegel die koordinierende Entfaltung der Einheit des „Begriffes" in seine sich fordernden Gegensätze und der Entwicklungsgedanke, der die Natur dem Geist und wiederum den subjektiven dem objektiven und beide dem absoluten Geist unterordnet, nicht zum vollen Ausgleich gelangt sind; es streitet sich das „räumliche" Nebeneinander vertauschbarer Verhältnisglieder und das „zeitliche" Nacheinander nichtvertauschbarer Entwicklungsglieder. Personalistisches und Impersonalistisches bei Hegel — die Frage ist dadurch aufs neue gestellt.

In dieselbe Fragestellung mündet die reichhaltige Abhandlung von Frank; sie greift weiter, als der Titel vermuten läßt. Hegel gebührt nach Frank das Verdienst, den spekulativen Lebensbegriff des Aristoteles nach dem Vorgang der „Kritik der Urteilskraft" auf modern-kantischem Boden erneuert und die aristotelische Entelechie und den höchsten Gedanken der *νόησις νοήσεως* zum Prinzip der „Logik des Lebens" gemacht zu haben; noch darüber hinaus hat er den abstrakten Begriff der transzendentalen Apperzeption mit der Idee der Individualität in seiner Logik synthetisch vereinigt zum Begriff der konkreten Persönlichkeit, die zugleich ausschließende Einzelheit ist und ihr „Anderes" in sich schließt (ähnlich würdigt Hugo Fischer den Persönlichkeitsgedanken in Hegels Logik, s. besonders Logik ed. Lasson II 220. 502). Auf der andern Seite biegt Hegel doch wieder zum logischen Impersonalismus (vgl. B. Heimann), von Kant zu Aristoteles zurück, statt mit Kant von der „Unentschlossenheit der Spekulation" in die „Pflicht zu wählen" weiterzuschreiten; die Geschichte wird so aus göttlich-menschlicher Tat wieder zum „Prozeß". Das alte griechische Kreissymbol, dem Zeit und Ewigkeit letztlich identisch sind, siegt über den (christlichen) Gedanken des Einbruchs der Ewigkeit in die Zeit durch Tat der Freiheit. Frank sieht in des späten Schelling Trennung des Begriffs (= Reich der Möglichkeit) von

der Wirklichkeit und dem Einbruch der göttlichen Freiheit den rettenden Ausweg; vom einen zum andern trägt nur der „Sprung". Mir scheint der Ausweg in dieser Form sehr fraglich; wir werden bei Schelling und Chr. H. Weiße (Knittermeyer, K. Leese) noch darauf einzugehen haben. Man sieht, wie die Hegelproblematik auf die letzten Entscheidungsfragen des heutigen Denkens hinausführt.

Zum Schluß dieses Abschnitts sei schon hier der kurzen Auseinandersetzung Heinrich Barths mit der idealistischen Geistlehre gedacht. Sie führt in ihren historischen Linien von Herder über Klassik und Romantik zu Hegels Lehre vom absoluten Geist und zu dem Ansatz einer philosophischen Kritik des Hegelschen Satzes: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung." Über dessen Abgrenzung gegen den biblischen Begriff des Heiligen Geistes, dessen jenseitiger Gehalt in seinen geschichtlichen Auswirkungen sich nicht erschöpft, kommt leider diese philosophische Kritik zu kurz weg; auch wird Hegel zu monistisch gesehen, die herbe „Zerrissenheit" des Geistes, der auf Erden die Einheit nur im Kampfe hat, vielmehr nicht hat, sondern von ihr gehalten und getragen wird, kommt nicht zu ihrem Recht. Verdienstlich ist es, wenn Barth sich gegen das Herabsinken des „Geistes" zu einem sicheren gegenständlichen Besitz im kultursatten Epigonentum des 19. Jahrh. und der „Vorkriegszeit" wendet. Hiezu ist jedoch zu sagen, daß Fichte und Hegel die ersten gewesen wären, die sich gegen diese Verphilisterung des „Geistes" und das „Schwelgen" in ihm aufs schärfste gewehrt hätten. Doch sei dem mahnenden Wort des Philosophen vom Theologen darin recht gegeben, daß die kritische Enthaltsamkeit eines Kant gegenüber einem vorschnellen Ansichreißen des „Geist"besitzes zu Zeiten eine wahrere, heilsamere, philosophischere Haltung sein kann als die kritisierte. Es gibt auch im geistigen Leben Zeiten des Fastens, der „Systole" und „Diastole"; und wer es mit dem „Geiste" wagt, der mag sich wohl fragen, ob er das Recht und das Zeug dazu hat, es hinauszuführen; in einer Zeit geistigen Niedergangs und materiellen Zusammenbruches kann man in der Tat nur mit Furcht und Zittern vom „Geiste" reden. Vielleicht wird uns mit einem neuen Hunger nach ihm auch wieder ein neues Verständnis seiner geschenkt, in dem die herbe kantische ἐποχή mit ehrfürchtigem Nehmen aus seiner Fülle sich eint.

Notizen.

Berichtigung. D. Kattenbusch bittet, in seinem Aufsatze im vorigen Hefte einen besonders ärgerlichen Druckfehler zu korrigieren: S. 167 Anm., Z. 4/5 lies: Jäger hält speziell K 1—8 (in Aristoteles Metaphysik) für eine Vorlesung für sich, die ganz urecht (statt „unecht"!) sei.

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Dr. K. Hofmann als Schriftleiter hrsg. von Mich. Buchberger, Bischof von Regensburg. Freiburg i. Breisgau, Herder u. Co. 1. B. (A—Bartholomäer), mit 8 Tafeln und 88 Textabbildungen, 26 S. + 992 Spalten, 1930. In Subskr. jeder Bd. 24, in Leinen gebunden 28, Halbfranz 32 M. — Das Werk will, obwohl zunächst 2. Aufl. des Kirchlichen Handlexikons, doch zugleich den Wetzer und Welte ersetzen und nähert sich daher mit seinen geplanten 10 Bänden (je 32 Bogen) an Umfang diesem größeren Werke. Seine Haltung „soll getragen sein vom Geist der Liebe zu unserer heiligen Kirche und von unbedingter Wahrheitsliebe. Es erstrebt die Harmonie zwischen Glauben und Wissen, betrachtet wissenschaftliche Gediegenheit als selbstverständlich. Jenen gegenüber, die anderer Ansicht sind, stellt sich das Werk auf den Geist verstehender Liebe, auf einen gerechten, vornehmen Ton ein". Daß diese Liebe und Gerechtigkeit von strenger Kirchlichkeit beherrscht sein wird, dafür bürgt der Name des Fachleiters für Dogmatik: Engelbert Krebs (Freiburg), und — nach Stichproben — der Inhalt des vorliegenden ersten Bandes.

Zweifellos leistet das Lexikon auch uns Protestanten einen wichtigen Dienst. Wir bedürfen im Zeitalter lebendigster Berührung, Auseinandersetzung und ökumenischer Auflockerung der Konfessionen eines guten, auf die Gegenwart eingestellten Nachschlagewerkes über alle Catholica und dürfen darauf vertrauen, daß ein solches hier geboten wird. Unter dem Gesichtspunkt der Konfessionsvergleichung ist sogar die redaktionelle Einrichtung lehrreich, etwa im Vergleich mit RGG. Da die straffe Einheit der kirchlichen Beurteilung wie selbstverständlich im Hintergrund steht und nur durch knappe Hinweise auf das Richtige aufgewiesen zu werden braucht, kann das Lexikon sich wesentlich auf den Einzelstoff und seine praktische Zergliederung beschränken. Wir finden also im Vergleich mit RGG weit weniger Anleitung zu selbständiger systematischer Durchdenkung, dafür aber einen Riesenstoff, der für rasche Belehrung und praktische Verwendung in einer unendlichen Vielheit von Stichworten zurecht geschnitten ist: kurze Biographien, Sonderartikel auch über kleinste kirchliche Organisationen, über theologische Unterbegriffe wie „Anschauung Gottes" oder

„Assimilation" (in der Entwicklung der Dogmen), über kirchenrechtliche Begriffe wie „passive Assistenz" usw. Aber auch die Behandlung der Artikel selbst ist beredt. Unter „Aufwertung" z. B. wird weniger Stoff für das soziologisch-wirtschaftliche Verständnis, mehr für die juristische und ethische Seite geboten als in RGG; und „Als-Ob-Philosophie" ist nicht nur kürzer als in RGG der entsprechende „Fiktionalismus", sondern leitet weniger zum positiven Verständnis, mehr zur Kritik und Bekämpfung an. Mangelhaft erscheint dem Protestanten naturgemäß die Einführung in die Geschichte (etwa bei „Aufklärung" oder „Antike und Christentum"). Daß die zu „Arbeit" und „Arbeiter" gehörenden Artikel sehr viel sparsamer behandelt sind als in RGG, ist seltsam; es hängt wohl damit zusammen, daß der Katholizismus für die Erfassung des öffentlichen Lebens sein besonderes „Staatslexikon" besitzt. St.

Nachtrag zur Idealismus-Literatur. Barner, Hans, Zwei „theologische Schriften" Goethes. Ein Beitrag zur Religion des jungen Goethe. Leipzig, Heinsius Nachf. (Eger und Sievers) 1930. 163 S., 6 M. — Es handelt sich um den „Brief des Pastors zu . . . . . an den neuen Pastor zu . . . ." und um „Zwei wichtige bisher unerörterte biblische Fragen". Die beiden kleinen Schriften werden von den Fachmännern meist entweder beiseite gelassen oder als sonderbare Seitensprünge des jungen Stürmers und Drängers gewertet. Barner zeigt in genauer (etwas umständlicher) Untersuchung, daß sie eine durchaus organische Stellung in Goethes Entwicklung haben, daß sie inhaltlich bei aller Selbständigkeit mit der früh-idealistischen Theologie (Hamanns und Herders) verwandt sind, daß sie zwar eine sonst nicht erreichte „Kirchennähe" Goethes bekunden, aber meist Gedanken enthalten, die auch sonst bei ihm wiederkehren, daß sie also hohen Quellenwert beanspruchen dürfen.

Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, hrsg. von J. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch. Berlin, Akademie-Verlag, ab 1929 jährlich 3 Bde. (im ganzen 16). In Subskr. der Band 12 M. (in Leinen), bzw. 15 M. (Halbfranz). — Kein Schriftsteller des 18. Jahrh.s zeigt den Hintergrund des deutschen Frühidealismus so deutlich wie Mendelssohn. Darum ist die mit reichen Mitteln unternommene, nach den beiden vorliegenden Proben (B. 1: die frühesten Schriften zur Philosophie und Ästhetik, bearbeitet von Fr. Bamberger; B. 16: hebräischer Briefwechsel, hrsg. von H. Borodianski) mustergültige Neuausgabe auch für das Verständnis des Idealismus von hoher Bedeutung. Sie bringt in dem größeren 1. Teil nicht nur M.s eigentliche Schriften, sondern auch Gedichte, Stammbuch-Inschriften u. ä., Übersetzungen (aus Plato, Rousseau, Shaftesbury; Psalmen, 5 Bücher Moses, Hohes Lied), eine deutsche Übersetzung seiner hebräischen Schriften, 3 Bde. Briefwechsel. Der 2. Teil sammelt in 3 Bänden (14—16) die hebräischen Schriften und Briefe selbst. Besondere Ergänzungsbände werden ein umfassendes Sach- und Personenregister, Biographie und Würdigung, Bilder- und Urkundenmaterial darbieten. — Schon bei dem Blick auf das Inhaltsverzeichnis tut ein Lebenswerk von staunenswerter Spannweite sich auf. Auch wer durch seine Beschäftigung mit dem 18. Jahrh. M.s Person und Schriften zu kennen glaubte, ist durch den Reichtum überrascht, der ihm hier begegnet. — Wären uns doch alle großen Führer des deutschen Geisteslebens in solchen Ausgaben zugänglich! St.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Aalders, W. J.: De Grond der Zedelijkheid. 1930. 272 S. Groningen-Den Haag, J. B. Wolters. fl. 7.50.

Baeumler-Schröter: Handbuch der Philosophie. Lfg. 26—30. 1929. 80 S. München, R. Oldenbourg. M. 3.25.

Brunner, E.: Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. 1930. 100 S. Tübingen, J. C. B. Mohr M. 3.60.

Bülck, W.: Das Kirchenproblem der Gegenwart. 1930. 31 S. Neumünster (Hst.). M. —.50.

Bultmann, R.: Die Erforschung der synopt. Evangelien. 1930. 40 S. Gießen, Töpelmann (Aus der Welt der Religion).

Bund, H.: Zunft und Wissenschaft. Streitschrift für die Wahrhaftigkeit u. Freiheit deutscher Forschung. 100 S. Berlin, Selbstverlag Hugo Bund.

Christentum und Klassiker. Gesammelte Aufsätze von Daub, Vilmar u. a. 1929. 81 S. München, P. Müller (Christl. Wehrkraft, H. 7). M. 1.50.

Church Quarterly Review, ed. by H. M. Smith, April 1930. (Vol. CX, Nr. 219.) London, Soc. for Promoting Chr. Knowledge. 6 s.

v. Criegern, H. F.: 22 Betrachtungen zu dem Augsburger Glaubensbekenntnisse. 1929. 82 S. Weimar, Fr. Fink.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Lfg. 64—82. 1929. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Dietz, O. und Helbig, G.: Die Evangelien-Kollektion des Veit Dietrich. 1930. 111 S. Leipzig, H. G. Wallmann. (Gebete der Väter, I 1.) M. 4.50, geb. 6.50.

Eichmann, Ed.: Staat, Religion, Religionsgesellschaften nach der neuen Reichsverfassung. 1930. 26 S. München, Max Hueber.

v. Elern, Detlev: Aus dem Tagebuch eines Kaplans. Geschichte eines Gewissens. 1930. 99 S. Köln, C. Roemke & Cie.

Erb, Rem.: Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. 1930. 194 S. Basel, Helbing & Lichtenhahn. M. 8.20.

Fabricius, C.: Corpus Confessionum. Lfg. 11—13. 1929. 400 S. Berlin, Walter de Gruyter & Co. Je 7 M.

Fascher, E.: Vom Verstehen des Neuen Testamentes. 1930. 149 S. Gießen, Töpelmann. M. 4.25, geb. 5. 60.

Freund, L.: Am Ende der Philosophie. 1930. 178 S. München, Ernst Reinhardt. M. 6.50.

Freytag, W.: Religion und Logik. Gespräch zwischen Anselm und Markwart (Pädagog. Magazin, H. 1266). 1929. 32 S. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne. M. —.75.

Fricke, Otto: Die Sakramente in der prot. Kirche. (Gemeinverständliche Vorträge und Schriften, H. 141). 1929. 40 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 180.

Gaugler, E.: Die Verwandlung des Menschen bei Paulus. 1930. 23 S. Bern, Buchh. der Evang. Gesellschaft. M. —80.

Heering, G. J.: Der Sündenfall des Christentums. Untersuchung über Christentum, Staat und Krieg. 1930. 278 S. Gotha, Leopold Klotz. M. 10.—.

Heim, K.: Mystik oder Versöhnung? — Bekehrung eines Gottlosen, Bekenntnis von Kokichi Kuorsaki. 48 S. Berlin, Furche-Verlag M. 1.20.

Ontologie und Theologie.

Von Prof. D. Dr. Karl Heim in Tübingen.

Wie Leese in seinem Aufsatz „Vom religiösen Apriori" (ZThK 1930, Heft 2) ausgesprochen hat, besteht das Besondere an der heutigen Lage in der Philosophie und Theologie darin, daß das Problem der Existenz in den Mittelpunkt getreten ist. Die Besinnung hat sich auf etwas gerichtet, worüber in der älteren Philosophie und Theologie überhaupt nicht reflektiert wurde, weil es als selbstverständlich galt und keinerlei Problem zu enthalten schien, nämlich auf die Seinsweise des denkenden und handelnden Subjekts, auf die Art, wie dieses Subjekt da ist, auf das „Selbstverständnis des handelnden Menschen". Bisher hatte man nur darüber nachgedacht, was dieses Subjekt erlebt und erfährt oder was für aprioriſche Formen theoretischer, ethischer, ästhetischer und religiöser Art es in sich trägt. Der feinsinnige Aufsatz von Georg Wehrung über „Das religiöse Ich", zur Frage nach dem subjektiven Ursprung der Religion (Z. f. Syst. Th., 1923), geht z. B. davon aus, daß „das natürliche Ich eben etwas von Natur Vorhandenes ist". Hinter diesem natürlichen Ich liegt ein Lebensgrund, der noch tiefer liegt als das wissenschaftliche oder bloß moralische Ich. Aus diesem Lebensgrund brechen gewisse metapsychologische Motive hervor, vor allen Dingen die Grundmotive „aus Schein zum Wesen", „aus dem Vergänglichen zum Ewigen", „aus Friedlosigkeit zum Frieden", lauter Motive, in denen sich dann die ursprüngliche Bestimmung zur Gottesgemeinschaft zeigt. Aber damit, daß „das natürliche Ichsein" schon als etwas Vorhandenes vorausgesetzt wird, also dem Problem nicht weiter nachgegangen wird, das im Ichsein als solchem enthalten ist, richtet sich auch bei dem religiösen Lebensgrund, der als tiefster Hintergrund des natür-

lichen Ich, als die dunkle Gebundenheit, die „jedem Menschenleben eigen ist", aufgedeckt wird, die Besinnung nicht auf die eigentümliche Existenzweise dieses höheren Ich als solche, sondern immer nur auf die Motive, die dieses als existierend immer schon vorausgesetzte Ich in sich trägt und von denen es bewegt wird.

Die neue Besinnung, die in der Philosophie besonders seit Heidegger begonnen hat und unter deren Wellenschlag auch die jüngste Theologie steht, geht hier einen Schritt tiefer. Für sie ist gerade das, was hier vorausgesetzt wird, das Sein des Subjekts, zur Frage geworden. Das letzte und eigentliche Problem der Philosophie ist das unergründliche Geheimnis, das in dem Wort Sein enthalten ist. Philosophie ist Ontologie geworden, Erforschung der „Seinscharaktere", der „Kategorien" des Vorhandenseins und der „Existentialien" des daseienden Ich. Erst wenn wir die Worte Sein, Existieren, Dasein, Vorhandensein nicht mehr naiv gebrauchen, als ob es feststehende Begriffe wären, wenn uns der Sinn dieser Worte vielmehr das Fraglichste geworden ist, was es gibt, wenn wir das Sein des Seienden als das erkannt haben, was gerade am meisten der Aufhellung bedarf, mehr als alle Prädikate, die wir dem Seienden beilegen, wenn wir also begonnen haben, nicht mehr bloß ontisch, sondern ontologisch zu denken, dann stehen wir mitten in der Fragestellung der heutigen Theologie. Der Begriff Sein ist für uns kein eindeutiger Begriff mehr, der immer denselben Sinn hätte. Wir rechnen vielmehr von vornherein mit der Möglichkeit, daß er ganz verschiedene Bedeutungen haben könnte. Es kann also sein, daß zwei ganz verschiedene Dinge gemeint sind, wenn ich von einem Tisch, einem Berge, einem Gestirn sage: es ist, und wenn ich mit Cartesius von mir selbst sage: cogito, ergo sum. Damit ist zunächst einmal die erste grundlegende Erkenntnis erreicht, zu der Heidegger geführt hat, und die man sich aneignen kann, wenn man auch seinen weiteren Analysen nicht zu folgen vermag, die Unterscheidung zwischen dem „Vorhandensein" der gegenständlichen Dinge und dem „Dasein" des Ich. Mit dieser Unterscheidung ist uns zunächst nur eine negative Einsicht aufgegangen, die aber notwendig ist, um die Bahn freizumachen für alles weitere, was es nun zu bedenken gibt. Wir sehen jetzt: was das esse ist, das in dem cogito, ergo sum gemeint ist, dar-

über können wir zunächst noch gar nichts sagen; aber eines wissen wir: es steht in gar keiner Analogie zu dem Vorhandensein eines Steins, eines Hauses, eines Baumes oder irgendeines Gegenstandes, der das Objekt unserer Erkenntnis sein kann. Den Seinsbegriff, den wir aus der Betrachtung dieser Gegenstände gewonnen haben, dürfen wir in keiner Weise übertragen auf unsere eigene Existenz, diese ist etwas total anderes. Die Vorstellung einer Seelensubstanz, wie wir sie in der älteren Metaphysik haben, war die gröbste Form dieser Übertragung des dinglichen Seinsbegriffs auf das existentielle Sein. Aber auch wenn der substantielle Seelenbegriff überwunden und durch einen aktuellen ersetzt ist, so ist damit diese Verwechslung noch keineswegs beseitigt. Sie hat nur feinere Formen angenommen.

Erst wenn wir alle dinglichen Gleichnisse und Analogien entschlossen hinter uns gelassen haben, können wir mit einer docta ignorantia an das herantreten, was es hier zu erfassen gilt, und uns ganz unvoreingenommen darein vertiefen. Dann sind wir reif für die zweite Erkenntnis, die nun erreicht werden muß. Das Dasein oder existentielle Sein ist nicht wie das Sein von Gegenständen ein Nebeneinandervorhandensein von Gegebenheiten, die voneinander getrennt und gegeneinander isoliert werden können. Vorhandene Dinge, wie Metalle oder chemische Elemente, sind immer zunächst unabhängig voneinander da und gehen hinterher Beziehungen und Verbindungen miteinander ein. Beim Dasein ist es anders. Existieren ist von vornherein „intentional", also Sein „woraufhin", Sein „wofür", Sein „womit", Sein „wozu". Die Existenz besteht also von vornherein in einer intentionalen Beziehung. Wenn wir vom Sein des Vorhandenen herkommen, so wenden wir natürlich ein: eine Beziehung ist doch nicht möglich, ohne daß vorher die Dinge da sind, die aufeinander bezogen werden. Wenn eine Verbindung hergestellt werden soll, so muß doch zunächst etwas da sein, das in Verbindung tritt, und etwas, mit dem es in Verbindung tritt. Dann erst kann die Beziehung zustande kommen. Erst muß die Erde da sein und die Regenwolke, dann kann die Wolke die Erde befeuchten. Ebenso müssen wir sagen: erst muß das Subjekt da sein, dann kann es eine Beziehung zur Welt oder zu anderen Subjekten eingehen. Aber dieser Einwand beruht eben auf der Verwechslung von zwei ganz verschie-

denen Seinscharakteren. Es wird dabei das, was vom Vorhandensein der Gegenstände gilt, auf das Dasein des Ich übertragen. Das Dasein hat eine völlig andere Struktur. Hier findet etwas statt, was bei vorhandenen Gegenständen undenkbar wäre. Wir haben ein Sein, das von vornherein nur in Beziehung besteht. Außerhalb der intentionalen Beziehung gibt es keine Existenz. Das Subjekt hat sein Dasein nur in dieser Beziehung. Es kann nicht unabhängig davon gedacht werden. Es kann nicht einmal in Gedanken aus dieser Beziehung herausgelöst werden. Es ist von vornherein ein Sein wozu und woraufhin. Wir müssen alle Analogien dinglicher Verhältnisse, die sich uns hier fortwährend störend eindrängen, gänzlich beiseite lassen und uns vorurteilslos in die unvergleichliche Eigenart dieser unanschaulichen Existenzweise versenken. Dann stoßen wir auf die drei wichtigsten Grundbeziehungen, die zum Wesen der Existenz gehören. Wir sehen, Dasein ist in-der-Welt-Sein, besorgendes aus-Sein-auf . . . Dasein ist Sein zum Tode. Und Dasein ist Mitsein, Sein mit anderen, also Ich- und Duverhältnis. Die phänomenologische Philosophie vertieft sich heute zunächst ohne jede theologische Absicht in diese drei existentiellen Beziehungen. Sie sucht, wie Gerhardt Kuhlmann in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann in ZThK 1929, Heft 1 „Zum theologischen Problem der Existenz" hervorhob, ein lediglich profanes Selbst- oder Daseinsverständnis. Aber weil die Besinnung hier auf das Lebenszentrum des Menschen geht, mit dem sich die Theologie beschäftigt, so ist die Übertragung dieser Analyse auf die Theologie, sobald wir ihre Richtigkeit anerkennen, eine unvermeidliche Konsequenz. Auch wenn Husserl und Heidegger diese theologische Auswertung für sich persönlich ablehnen würden, so müßte aus ihrer Philosophie eine Theologie genau so notwendig entstehen, wie aus dem Selbstverständnis der idealistischen Philosophie eine Theologie geboren wurde. Bultmann hat die Heideggersche Analyse der beiden ersten obengenannten Beziehungen (aus — sein auf die Welt und Sein zum Tode) theologisch ausgewertet. Gogarten baut seine Theologie vor allem auf das existentielle Verständnis des Mitseins oder die Begegnung zwischen Ich und Du auf, wenn er auch seine Tendenz auf eine Existentialdialektik bis jetzt noch nicht in klarer Begrifflichkeit ausgesprochen hat.

Die Schicksalsfrage der heutigen Theologie ist in der Tat die, welche Kuhlmann im Anschluß an Grisebachs Angriff in spezieller Auseinandersetzung mit Bultmann zum Ausdruck gebracht hat: wird bei dieser Übertragung der Ontologie auf die Theologie nicht der Offenbarungsbegriff zu einer bloßen Mythologisierung der vom Philosophen schon im natürlichen Dasein entdeckten wesentlichen Dialektik von uneigentlicher und eigentlicher Existenz? Wird hier nicht das vom Philosophen Entdeckte nur mit der Terminologie der christlichen Theologie wiederholt? Ist nicht die Theologie Autorisation post festum der philosophischen Daseinsanalyse? Heidegger erfaßt das absolute Paradoxon im geschichtlichen Dasein selbst. Er braucht dazu nicht die Offenbarung. Die atheistische Metaphysik Heideggers, die grundsätzlich nichts vom θεός weiß und ohne ihn den vollen Horizont des Daseins umspannen will, „kann nicht dulden, daß eine Theologie eine neue Seinsmöglichkeit als eigenen Gegenstand entdeckt, d. h. sich ‚offenbaren' läßt, wenn diese neue Seinsmöglichkeit mehr sein will als ein im natürlichen Dasein als ursprünglich je schon vorhandener ‚Entwurf'. Interpretiert aber eine Theologie ihren Gegenstand, die Offenbarung, als ‚ursprüngliche' Seinsmöglichkeit im Sinn des ‚immer schon', so gibt sie damit in Wahrheit ihren Gegenstand auf" (a. a. O. S. 50).

Die Frage, die damit an Bultmanns Theologie gestellt ist, ist dieselbe Frage, die mutatis mutandis auch an jede frühere Theologie gestellt werden mußte, die von einer Philosophie ausging. Es ist dabei nebensächlich, ob der Philosoph, der der Schöpfer des betreffenden philosophischen Systems war, die theologischen Konsequenzen selbst gezogen hat, wie dies z. B. bei Kant, Fichte und Hegel der Fall war, oder ob es der Philosoph, wie dies bei Heidegger der Fall ist, den Theologen überläßt, auf seine ontologischen Grundlagen eine Theologie zu bauen. Mag Philosophie und Theologie in Personalunion verbunden sein oder Arbeitsteilung zwischen ihnen herrschen, in beiden Fällen stehen wir vor derselben Frage: wird hier nicht einer Seinsmöglichkeit, die der Philosoph im Menschen (als humanum) entdeckt hat, hinterher vom Theologen die Weihe einer göttlichen Offenbarung gegeben? Ist es also nicht eine theologische Autorisation post festum, wenn Kant in der „Religion innerhalb" die

Gemeinschaft autonomer Subjekte, deren Möglichkeit sich aus dem Wesen des Menschen ergibt, „die Republik nach Tugendgesetzen", mit dem Reich Gottes gleichsetzt, also mit einer „heiligen Familie", in der der Gottessohn der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist? Oder ist es nicht eine bloße „Mythologisierung" der vom Philosophen im natürlichen Dasein entdeckten Dialektik, wenn nach Fichte die Entstehung der christlichen Offenbarungsreligion der Augenblick war, in welchem der Durchbruch des Geistes erfolgte, oder wenn nach Hegels Religionsphilosophie in Christi Tod und Auferstehung der absolute Geist durch Negation seiner Negation sich selbst findet? Die Frage läßt sich nicht einfach damit entscheiden, daß gesagt wird: der Philosoph erfaßt die Seinsmöglichkeit im „geschichtlichen Dasein" selbst, „er braucht dazu nicht die Offenbarung", also ist die darauf aufgebaute Offenbarungstheologie nur eine Wiederholung des vom Philosophen Entdeckten in theologischer Terminologie. Denn wenn wir an den Schöpfer glauben, dann sehen wir in „dem geschichtlichen Dasein", mit dem sich auch ein atheistischer Philosoph beschäftigt, eine Schöpfung Gottes. Da der Schöpfergott auch der Erlösergott ist, so muß die Erlösung, die mit der Offenbarung einsetzt, in irgendeinem Sinn die Schöpfung vollenden, also das ganz oder teilweise verloren gegangene Ebenbild Gottes wiederherstellen. Wenn also der Philosoph, mag er für sich persönlich Atheist oder Christ sein, die „profane Existenz" des Menschen analysiert, so rührt er damit irgendwie an die Existentialdialektik, die in der Schöpfung liegt und in der Erlösung zur Vollendung kommt. Für den Glauben steht das humanum von vornherein immer schon im Licht der Schöpfung und der eschatologischen Bestimmung. Eine atheistische Ontologie, wie sie Heidegger versucht, ist also, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, immer nur auf Grund einer Abstraktion möglich, also dadurch, daß eine letzte Frage „eingeklammert" oder außer Acht gelassen wird, die durch das Dasein des wirklichen Menschen immer gestellt ist, die Frage nach dem letzten Warum und Wozu der menschlichen Existenz.

Wir stehen also vor der Frage: ist die dialektische Theologie im Grunde Philosophie, die profane Existenzmöglichkeiten theologisch mythologisiert? Oder ist umgekehrt die Ontologie Heideggers im letzten Grunde Theologie, die nur die letzte Existenzmöglichkeit des

Menschen, das Sein vor Gott oder das Sein in Gott, das sie als Möglichkeit in den Blick nehmen müßte, durch eine Abstraktion einklammert? Diese Frage läßt sich nicht durch den Hinweis auf die Tatsache entscheiden, daß Heidegger im Unterschied von Kant oder Hegel in seiner Ontologie grundsätzlich Atheist bleibt und keine theologischen Konsequenzen aus ihr zieht. Die Antwort auf diese Frage kann sich nur aus der Sache selbst ergeben. Gehen wir aber auf die Sache selbst ein, so fällt die letzte Entscheidung über das Recht einer theologischen Verwertung der philosophischen Daseinsanalyse nicht auf dem Gebiet des „in-der-Welt-Seins", so wichtig Heideggers Begriffe Sorge, Sein zum Tode und Gewissen für die Theologie sein mögen. Entscheidend für den theologischen Wert der neuen Daseinsanalyse ist das, was Heidegger das Mitsein nennt, das Verhältnis von Ich und Du. Denn das Verhältnis zu Gott und zu Christus ist nach christlicher Auffassung unter allen Umständen ein Verhältnis zwischen Personen, also ein Ich- und Du-Verhältnis. Wenn wir als Christen im Gegensatz zum Pantheismus und Monismus an einen persönlichen Gott glauben, der sich menschlichen Personen kundgibt, so übertragen wir also damit eine Beziehung, die zunächst eine profane Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist, auf das Verhältnis zum transzendenten Urgrund aller Dinge. Wenn wir diese Übertragung vollziehen, so bringen wir dabei immer eine ganz bestimmte Vorstellung von der Struktur der Ich-Du-Beziehung bereits mit, die wir aus dem profanen Zusammensein mit unseren Mitmenschen gewonnen haben. Der Hindu z. B. faßt schon im alltäglichen Leben das Ich- und Du-Verhältnis völlig anders auf als der Abendländer. Für ihn sind schon im profanen Verkehr Ich und Du nicht voneinander unabhängige Bewußtseinswelten, sondern nur Differenzierungen innerhalb einer letzten Einheit, aus der sie auftauchen und in die sie wieder zurückkehren. Für den Hindu stehen also in dem Satz „Deus dixit" Subjekt, Prädikat und Objekt von vornherein in einem völlig anderen Verhältnis als für den Abendländer. An dieser Stelle ist also das gar nicht zu vermeiden, was Kuhlmann der Theologie Bultmanns zum Vorwurf macht: eine Seinsmöglichkeit, die der atheistische Philosoph zunächst als reines humanum analysieren kann, wird vom Theologen religiös ausgewertet und in sein System

aufgenommen. Und auch der Philosoph muß, wenn er vollständig analysiert, an dieser Stelle die religiöse Existenzmöglichkeit, das Sein vor Gott, also das Sein zum wahren Du des Menschen, wenigstens als Möglichkeit irgendwie in den Blickpunkt bekommen. Daß Heidegger in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit" die Gottesfrage außer Betracht lassen kann, liegt vielleicht nur daran, daß er dem „Mitsein", also dem Du-Verhältnis und seiner eigenartigen Struktur keine erschöpfende Untersuchung widmet. Der Sinn aller Glaubensaussagen, die die Theologie über Gott und Mensch, über den Abfall des Menschen von Gott und die Selbsterschließung Gottes an den Menschen macht, hängt also letztlich davon ab, welche Auffassung des Ich- und Du-Verhältnisses bei allen diesen Aussagen vorausgesetzt wird. Je weniger der Theologe über dieses Verhältnis als solches nachdenkt, je unbefangener und unphilosophischer er es als etwas Selbstverständliches und Gegebenes voraussetzt, um so abhängiger ist er dabei von einer ganz bestimmten philosophischen Tradition, die er von Kind auf in sich aufgenommen hat. Eine Besinnung über diese Urbeziehung, in der wir uns bewegen, ist gerade darum für die Theologie unbedingt notwendig.

Nun stehen wir aber gerade heute nicht nur innerhalb der Philosophie in engerem Sinne, sondern innerhalb unseres ganzen Geisteslebens mitten in einer Wandlung der Grundanschauung über das Ich- und Du-Verhältnis. Diese Wandlung ist vielleicht der wichtigste Schritt, der uns heute über die idealistische Philosophie hinausführt. Zeichen der neuen Besinnung über die Struktur dieses Verhältnisses sind vor allen Dingen Ferdinand Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten" (1921), Martin Buber, „Ich und Du" (1923), Karl Löwith, „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" (1928). Der Einsatzpunkt der neuen phänomenologischen Versenkung in das Du ist die grundlegende Erkenntnis, von der wir in diesem Aufsatz ausgegangen sind: das Dasein, in dem wir uns selbst vorfinden, ist etwas qualitativ anderes als das Vorhandensein von Gegenständen, die unabhängig voneinander sind und dann hinterher Verbindungen miteinander eingehen. Existieren ist von vornherein intentionale Beziehung, also Sein woraufhin oder Sein womit. Wenden wir diese Erkenntnis auf das Ich- und Du-Verhältnis an, so stehen wir sofort

mitten in der Grundanschauung Ferdinand Ebners, unter deren Einfluß Emil Brunner sein Schleiermacherbuch schrieb und seine Theologie des Wortes entwarf. Die Existenz des Ich liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern in seinem Verhältnis zum Du. Das Ich hat keine absolute Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du. Man wird vielleicht einmal später in dieser Erkenntnis eine „kopernikanische Tat" sehen, die zum erstenmal wirklich über das kartesianische cogito ergo sum, den Einsatz der ganzen idealistischen Philosophie, entscheidend hinausführte. Beim ersten kartesianischen Einsatz des menschlichen Denkens war die letzte Voraussetzung, die man für keines Beweises bedürftig hielt: das einsame Ich ist das primäre Datum, der unbezweifelbare archimedische Punkt, von dem die erkenntnistheoretische Überlegung ausgehen muß. Diesem Ich ist die ganze übrige Welt als seine Erscheinung gegeben. Nun muß erst untersucht werden, ob die übrige Welt, die dem einsamen Ich erscheint, nur eine Setzung des Ich ist, oder ob sie sich vor dem Tribunal des Ich als eine Wirklichkeit von eigenem Realitätswert ausweisen kann. Diese Fragestellung, die vom einsamen Ich als dem Urdatum ausgeht, beherrscht die ganze Entwicklung des Denkens von Cartesius bis zum letzten Ausläufer des Idealismus, der die kartesianische Voraussetzung noch einmal bis in alle ihre erkenntnistheoretischen und ethischen Konsequenzen verfolgt hat, Max Stirner. Dieser kartesianische Ausgangspunkt ist nach Ferdinand Ebner ein *πρῶτον ψεῦδος*. Das einsame Ich, für das die ganze Welt nur ein Schauspiel ist, ist eben gerade nicht das primäre Datum, von dem unser Denken ausgehen darf. Das „Fürsichsein des Ichs ... ist kein ursprüngliches Faktum". Das Ich hat nicht eine von seinem Verhältnis zum Du unabhängige Existenz. Seine Einsamkeit ist nicht sein ursprünglicher und ihm wesentlicher Zustand. Das einsame Fürsichsein des Ichs ist vielmehr etwas ganz und gar Sekundäres, nämlich das Ergebnis eines Aktes, durch den sich das Ich vor dem Du selbst abgeschlossen hat. Dieser Selbstabschließungsakt hat also selbst schon die Beziehung des Ich auf ein Du zur Voraussetzung. Auch beim einsamen Selbstgespräch ist, wenn es nicht die Ichverdoppelung des Wahnsinnigen ist, immer schon ein Du vorausgesetzt, das zuhört. Das einsame Ich ist also eine negative Beziehung,

in welcher das Ich sich von seinem ursprünglichen Beziehungspunkt gewaltsam und willkürlich abgewendet hat und durch den es seine eigene Existenzgrundlage zerstört.

Wie Löwith gezeigt hat, beginnt die Wendung, die heute auf allen Gebieten sich auswirkt, schon in Feuerbachs „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft", und zwar durch die These: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten", ich bin auch im Denken Mensch mit Menschen. Die Dialektik ist ein Dialog zwischen Ich und Du. Nach Feuerbach übersieht Hegel den anderen Menschen als das wesentlichste Objekt. Er abstrahiert vom Du, an dem ich allererst zu einem wirklichen Ich werde. Schon der Begriff des Objekts ist vermittelt durch den Begriff des Du. Nur was auch der andere sieht, ist mir gewiß. Die Gewißheit vom Dasein anderer Dinge ist für mich vermittelt durch „die Gewißheit von dem Dasein anderer Menschen außer mir" [1]). Auch nach Diltheys Realitätsabhandlung ist die „Außenwelt" „zunächst" in einer anderen Person gegeben. Nach der primären Widerstandserfahrung an anderen Personen konzipieren wir in Analogie die Realität der Objekte. Sachen können sich selbst nicht widersetzen, nur widerstehen. Aber auch von der Selbsterkenntnis gilt: der Mensch erkennt sich nur im Menschen. Ich kann mir in Wahrheit nicht durch mich selbst und auch nicht durch die naturhafte Welt, sondern nur von „dir" zu eigen werden. Du bist meine eigentliche Welt, wozu ich existiere. Sich selbst kann niemand verstehen, wenn er nicht die Verständlichkeit seines Denkens an anderen erprobt. Auch die Selbständigkeit des Ich gegen das Du ist nur gegenseitige Selbständigkeit. Dem entsprechen die Sätze Martin Bubers: „Alles wirkliche Leben ist Beziehung." „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Die Einsammlung und Verschmelzung kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen. Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du" (S. 18). „Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart. Das Ich des Grundwortes Ich-Es, das Ich also, dem nicht ein Du gegenüber leibt, sondern das von einer Vielheit von ‚Inhalten' umstanden ist, hat nur Vergangenheit, keine Gegenwart" (S. 19). Wenn wir diese Du-Beziehung, durch die ich

1) Karl Löwith a. a. O. S. 41.

erst mich selbst finde, genauer analysieren, so zeigt es sich, daß nur eine Person in zweiter Person sich mit der von allen anderen unterschiedenen ersten Person vereinigen kann; indem ich der eine bin und du der andere, gehören wir beide unmittelbar einander. „Man" ist nicht miteinander, sondern „wir beide". Du bist mein alter ego, der andere meiner selbst. Eigentliche Kommunikation gibt es also nur zu zweit unter vier Augen (Löwith).

Aus alledem ist zweierlei deutlich geworden:

1. Man mag die Ontologie als eine Gefahr für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Theologie ansehen, das Ich- und Du-Verhältnis ist doch unter allen Umständen die Stelle, wo für eine christliche Theologie der ontologische Unterbau unvermeidlich wird. Jede Theologie, die an einen persönlichen Gott glaubt, wendet ontologische Voraussetzungen über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch an. Die bisherige Theologie hat das meistens naiv getan, ohne über Sinn und Recht dieser Voraussetzung nachzudenken. Heute, da in der Philosophie eine neue Besinnung über die Struktur des Ich- und Du-Verhältnisses eingesetzt hat und diese vielfach zu entgegengesetzten Analysen kommt, ist es nicht mehr möglich, eine bestimmte Anschauung über diese letzte Grundbeziehung unseres Daseins als selbstverständlich vorauszusetzen. Es ist für jede Theologie notwendig geworden, zunächst eine Analyse des Ich- und Du-Verhältnisses vorzulegen, ehe diese Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch übertragen wird. Das sieht man am deutlichsten an Gogartens Theologie, die ja ganz auf eine bestimmte Deutung der Ich- und Du-Beziehung aufgebaut ist. Die Begegnung zwischen Ich und Du tritt bei Gogarten in dreifacher Form auf. Es ist zunächst die unqualifizierte Begegnung, in der wir immer stehen, wo Menschen mit einem bestimmten Anspruch an uns herantreten. Es ist dann die qualifizierte Begegnung, in der Menschen im Namen Gottes einen Anspruch an uns stellen. Und es ist endlich die höchste Ich- und Du-Beziehung, die dann zustande kommt, wenn Christus unseren sündhaften Anspruch erfüllt und uns die Sünde vergibt, indem er sie auf sich nimmt. Löwith greift die Voraussetzung dieser Theologie an, indem er die Analyse der Ich- und Du-Beziehung in Frage stellt, von

der Gogarten ausgeht. „Gogarten beseitigt die faktische Zweideutigkeit und die darin beschlossene Umkehrbarkeit der Beziehung von Ich und Du mit einem nur ‚theologisch' begründbaren Gewaltstreich." Wenn Gogarten die christliche Entscheidung in der Alternative sieht, sich entweder für sich selbst oder für den anderen zu entscheiden, so ist dieses Entweder-Oder Gogartens nach Löwith nur auf seinem theologischen Boden kein problematisches Sowohl-als-auch. „Anthropologisch ist dagegen nicht einzusehen, wieso irgendeine Bestimmung des Menschen, also z. B. sein ‚Geschöpf'-sein, aber in einem vortheologischen Sinne, nicht mit dem Anspruch des einen auch den des anderen begründen sollte." „An sich sind wir einander ebenbürtig, weil wir beide als Menschen und auch als Geschöpfe Unseresgleichen sind" (S. 134 f.).

Wir können die Kontroverse zwischen Löwith und Gogarten im Rahmen dieses Aufsatzes nicht zum Austrag bringen. Denn das wäre nur durch eine vollständige und allseitige Analyse der Ich-Du-Beziehung möglich. Diese müßte in eine Untersuchung aller Seinsbeziehungen eingebaut sein. Ich erwähne die Kritik Löwiths an Gogarten hier nur als ein besonderes anschauliches Beispiel dafür, daß gerade beim Ich-Du-Verhältnis Ontologie und Theologie unlöslich miteinander verbunden sind. Das rein profane Verständnis dieser Seinsbeziehung bildet das Fundament, auf dem der theologische Oberbau ruht. Ein Gegensatz im ontologischen Verständnis dieser Urbeziehung bedeutet einen Gegensatz in der Gottesfrage. Gogartens Theologie erscheint darum als ein „Gewaltstreich", weil er es versäumt hat, zunächst seine Auffassung vom Wesensgehalt der Ich-Du-Beziehung überhaupt vorzutragen, weil er statt dessen sofort die letzte theologische Konsequenz aus seinem Du-Verständnis zieht.

2. Beim Verständnis des Ich-Du-Verhältnisses, von dem der Sinn des Gottesglaubens zu einem ganz wesentlichen Teil abhängt, ist aber die entscheidende Frage die, ob die ältere Anschauung recht hat, nach der das Du ein zweites Ich ist, das dem ersten Ich als zweites Exemplar derselben Gattung ebenbürtig gegenübersteht, oder ob die mit Feuerbach einsetzende Erkenntnis richtig ist, die Martin Buber in dem Satz ausdrückt: „Ich werde am Du."

Ist das Ich an sich selbst, sind also die Iche nebeneinander vor-

handene Individuen, die zunächst an sich sind, aber außerdem auch in Gemeinschaft miteinander treten können, dann tritt Gott, wenn wir seine Wirklichkeit voraussetzen, als ein an sich seiendes Individuum neben die an sich vorhandenen menschlichen Individuen. Wenn ein Verhältnis von ihnen zustande kommt, so tritt dieses Verhältnis neben die Beziehungen, in denen wir zu unseren Mitmenschen stehen. Beide Beziehungen sind unabhängig voneinander da. Der Einzelmensch tritt Gott zunächst als isoliertes Individuum gegenüber. Es kann einsame Gottesgemeinschaft geben, die außerhalb aller Gemeinschaft mit Menschen steht. Erst hinterher kommt die Wirklichkeit des „Andern" in Sicht. Das Problem „vom fremden Ich" (Scheler), „die Frage nach der Erkenntnis des Fremdseelischen, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte ist" (Troeltsch), wird lebendig. Die isolierten Individuen sind miteinander „verkettet", können aneinander „teilhaben". Sie können einander ihre einsamen Gotteserlebnisse mitteilen und so eine Kirche oder einen Verein gleichgestimmter Seelen miteinander bilden. Aber für alle diese Beziehungen gilt die Regel: Gottesliebe und Nächstenliebe liegen in verschiedener Richtung, wenn wir beide auch in einen indirekten Zusammenhang miteinander bringen können. Es kann eine Nächstenliebe geben, die nicht als solche schon ein Verhältnis zum Schöpfer ist. Wenn unter diesen Umständen die Wirklichkeit Gottes vorausgesetzt wird, dann sind die Geschöpfe ihm gegenüber untereinander gleichwertig. Keines von ihnen hat den anderen gegenüber einen starken Akzent.

Anders liegt die Sache, wenn Bubers Satz richtig ist: „Ich werde am Du." Dann ist mein Ichsein von vornherein nicht ein Ansichsein, sondern ein Sein für den anderen, ein dem Du Verantwortlichsein. Dann ist „der Mensch das, was er ist, nie aus sich und aus seiner Persönlichkeit, aus dem, was man seine Individualität, seine Eigenart nennt; sondern er ist das, was er ist, durch den jeweilig anderen, den Zweiten, der aber eigentlich der Erste ist. Er ist das, was er in der Verantwortung gegen diesen Anderen ist" (Gogarten, „Die Schuld der Kirche gegen die Welt", S. 34). Wenn das Du das Ich konstituiert, so hat das Du in der Tat im Ich- und Du-Verhältnis den entscheidenden Akzent. Aus dieser Analyse des Ich- und Du-Verhältnisses ergibt sich aber eine ganz bestimmte theologische Konsequenz.

Ich bedarf des Du, an dem ich werde. Der andere, an dem ich werde, ist aber in derselben Lage, er bedarf eines Dritten, an dem er wird. Es sind also zwei Möglichkeiten vorhanden. Wir werden entweder auf eine unendliche Reihe geführt. Es gibt nirgends ein Ich, das an sich selbst wird, an dem andere werden können. Das Ich- und Du-Verhältnis lebt also zuletzt von einer fiktiven Voraussetzung. Jeder, der an einem Du ein Ich wird, etwa in der Freundschaft, im erotischen Verhältnis, in der Ehe, im Verhältnis von Jünger und Meister, handelt, *als ob* der andere ein Ich wäre, das an sich selbst wird. Das Ich- und Du-Verhältnis ist also zuletzt sinnlos und kann nur durch eine bewußte Illusion aufrechterhalten werden. Oder aber die Ich- und Du-Beziehung hat Sinn, dann haben wir ein letztes Du vorausgesetzt, ein Du, das durch sich selbst ist und an dem alle anderen Ich werden. Ist Gott die Wirklichkeit, an der alle Ich sich selbst finden, dann ist jede Ich- und Du-Begegnung eine Begegnung mit Gott. Der andere, der unserer Hingabe bedarf, fordert sie im Namen Gottes. Jede Nächstenliebe ist eben damit Gottesliebe. Daher ist jedes Freundschaftsverhältnis, jede erotische Beziehung, jede Ehe, jedes Verhältnis des Kindes zu Vater und Mutter entweder ein Ausdruck der Verzweiflung: der Mensch sucht nach dem Du, an dem er allein Ich werden kann, und merkt bald, daß der andere, bei dem er Halt sucht, selbst keinen ewigen Halt hat. Oder die Beziehung tritt in das religiöse Stadium ein. Der andere darf wirklich im Namen Gottes Hingabe unseres Lebens verlangen.

Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube.

Antwort an Gerhardt Kuhlmann.

Von Prof. D. Rudolf Bultmann in Marburg.

1. Zu meinem Bedauern fehlte mir bisher die Zeit, auf die sachgemäßen und scharfsinnigen Fragen, die G. Kuhlmann an mich gerichtet hat (ZThK 1929, 28—57: Zum theol. Problem der Existenz), einzugehen. Ich will versuchen, ihm jetzt eine Antwort zu geben.

Ist K. darin mit mir einig, daß der Begriff der Existenz der methodische Ausgangspunkt der Theologie sein muß, da ihr Thema die gläubige Existenz ist, so erwachsen seine Bedenken gegen meine Arbeit daraus, daß ich bei dem Bemühen, die gläubige Existenz theologisch-begrifflich zu explizieren, in Abhängigkeit von Heideggers existentialer Analyse des Daseins gerate. Mit Recht betont K., daß Heideggers Methode nicht als ein formal-technisches Verfahren verstanden werden darf, das sich nach Belieben auf einen anderen Gegenstand als das natürliche Dasein — also in diesem Fall auf das gläubige Dasein — übertragen ließe. Vielmehr ist die Methode durch ihren Gegenstand bestimmt; und wenn ich also die Begriffe der Heideggerschen Existentialanalyse übernehme, so übernehme ich faktisch auch den Gegenstand dieser Analyse, und so ist der Gegenstand meiner theologischen Forschung in Wahrheit gar nicht die gläubige Existenz, sondern das natürliche Dasein. Das zentrale Thema der theologischen Forschung, die Offenbarung, durch welche die gläubige Existenz ihre Bestimmtheit erhält, ist damit profaniert und verfälscht; ich „wiederhole" nur die philosophische Daseinsanalyse und autorisiere sie post festum, indem ich ihre Begriffe mythologisiere.

In der Tat ist eine Methode nicht ablösbar von ihrem Gegenstand. Der Gegenstand der existentialen Daseinsanalyse aber ist das Da-

sein, der Mensch; und eben das Dasein, der Mensch, ist auch der Gegenstand der Theologie. Deshalb ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht ohne weiteres durchsichtig. Zunächst läßt sich sagen: Thema der Philosophie ist (sofern das Dasein in ihren Bereich fällt) das natürliche Dasein; Thema der Theologie ist das gläubige Dasein.

In diesem Falle hat aber „natürlich" nicht den theologischen Sinn von widergöttlich, sondern ist eine rein formal-ontologische Bezeichnung; d. h. der Philosoph sieht vollständig davon ab, ob im Dasein so etwas wie Glaube oder Unglaube vorkommen kann [1]). Würde er auf diese Phänomene reflektieren, so könnte er nur sagen, daß seine Analyse die Bedingung der Möglichkeit dafür aufweist, daß sich ein Mensch gläubig oder ungläubig verhalten kann [2]). Der „Atheismus" der Philosophie ist nicht mit dem theologischen Begriff des Unglaubens identisch. (Wie über jenen Atheismus vom Glauben aus zu urteilen wäre, ist hier nicht zu erörtern.) Da Glaube und Unglaube die Antworten sind auf eine konkrete und kontingente Verkündigung, die sich je an ein konkretes Dasein adressiert, so wäre eine ausdrückliche Reflexion auf Glaube und Unglaube für die Philosophie ebenso absurd, wie die Reflexion darauf, ob in einem konkreten Fall ein Liebesantrag angenommen oder abgewiesen wird. Nichtsdestoweniger wird die philosophische Daseinsanalyse die Bedingungen der Möglichkeit dafür aufweisen müssen, daß im Dasein so etwas wie ein Liebesantrag und seine Annahme oder Abweisung vorkommen kann, — so wenig sie irgendeinen konkreten Liebesantrag in den Blick nimmt. So nimmt die Philosophie auch die christliche Verkündigung (das Positum, das die Theologie zur positiven Wissenschaft macht im Unterschied von der Philosophie, deren Gegenstand nicht ein Seiendes, sondern das Sein ist) [3]) nicht in den Blick, und doch gibt sie allein die

1) Ebensowenig ist die „Endlichkeit des Daseins", von der die Philosophie redet (M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik 1929, S. 219 usw.), die Endlichkeit, von der die Theologie handelt.

2) Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes; Festschr. f. E. Husserl 1929, S. 97, wo für einen analogen Fall in dieser Weise geurteilt wird.

3) In bezug hierauf liegt bei K. (S. 43) offenbar eine Konfusion vor. Sein Satz „Aber Heideggers Philosophie ist gar keine ‚Wissenschaft vom Sein', sondern untersucht den ‚Sinn vom Sein', d. h. sie ist von vornherein darauf

Möglichkeit, begrifflich zu verstehen, was so etwas sei wie „Verkündigung", „Wort", „Anrede", „Hören", — ohne daß sie je eine konkrete Verkündigung verstehen lehrt.

---

angelegt, ein bestimmtes Sein als einzig mögliches Sein zu ‚entdecken', das Dasein" — enthält mehrere Fehler. Zunächst ist die Antithese falsch; denn was soll ‚Wissenschaft vom Sein' anders tun als den ‚Sinn von Sein' untersuchen? Eben das meine ich ja auch in meinem von K. kurz vorher zitierten Satz (Theol. Bl. 1927, Sp. 73), der die Philosophie bezeichnet „als kritische Wissenschaft vom Sein, d. h. als Wissenschaft, die alle positiven Wissenschaften, die vom Seienden handeln, auf ihre Begriffe vom Sein hin zu kontrollieren habe". K. meint offenbar: Heideggers Philosophie ist keine Wissenschaft von einem Seienden; — eben das, was ich ja auch sage. Falsch ist ferner die Fortsetzung; denn diese meint doch offenbar, Heideggers Philosophie wolle ein bestimmtes Seiendes, das Dasein, entdecken. In Wahrheit „entdeckt" Heideggers Philosophie (deren Absicht K. überhaupt falsch charakterisiert) das Dasein gar nicht, das ja höchstens selbst sich „entdecken" kann. Vielmehr ist für Heidegger das Dasein das primär zu befragende Seiende, wenn die ontologische Frage nach dem (Sinn von) Sein überhaupt methodisch in Angriff genommen werden soll (vgl. Sein und Zeit I, §§ 2—5).

Deshalb ist auch das weitere bei K. falsch: „Die positiven Wissenschaften sind je ‚Wissenschaft vom Sein' (Nein! vielmehr je von einem Seienden bzw. einer Region des Seienden), d. h. ihr Gegenstand ist immer eine ‚Abkünftigkeit' des ursprünglichen Seins, für das allein und ausdrücklich die Philosophie zuständig ist." Was soll dieser Satz überhaupt besagen? Verständlich ist er doch nur, wenn jedesmal statt „Sein" „Seiendes" gelesen wird. Dann aber gilt Heideggers Satz (Wesen des Grundes, S. 100, 1): „Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein." Um die „Abkünftigkeit" eines Seienden geht es überhaupt nicht, sondern um die „Abkünftigkeit" des Sinnes von Sein in bezug auf eine bestimmte Region von Seiendem, der „abkünftig" ist von dem Sinne von Sein überhaupt. Wenn Theologie als positive Wissenschaft von einem bestimmten Seienden redet, so wird der Sinn von Sein, den sie dabei voraussetzt, ein bestimmter, d. h. also ein „abkünftiger" sein müssen, und die Philosophie wird die Instanz sein müssen, die über diese „Abkünftigkeit" befindet, ohne daß dadurch die Selbständigkeit der Theologie im mindesten beeinträchtigt wäre. Ebensowenig wäre ja etwa die Selbständigkeit der Kunstwissenschaft beeinträchtigt, oder wären die Kunstwerke als Gebilde der Philosophie bezeichnet, wenn die Philosophie untersucht, welches Seinsverständnis die Kunstwissenschaft leitet, und welches die Seinsart der Kunstwerke ist, und wie dieser bestimmte Seinssinn „abkünftig" ist im Verhältnis zum Sinn von Sein überhaupt. Sind alle positiven Wissenschaften, die je eine Region des Seienden zu ihrem Gegenstand

Allgemein ausgedrückt läßt sich über den Unterschied von Philosophie und Theologie für unseren Zusammenhang folgendes sagen: die Philosophie zeigt, daß Dasein je meines ist, aber sie redet nicht von je meiner konkreten Existenz; das aber tut die Theologie, die in eigentümlicher Weise am Anredecharakter der Predigt teilhat (indem sie nur für solche redet, die diese — freilich für Alle bestimmte, Alle anredende — Predigt hören, während die Philosophie für jedermann redet), — so gewiß die Philosophie andrerseits etwa zeigen kann, daß von oder aus meiner konkreten Existenz reden, nur heißen kann: anreden oder antworten. Setzt die Theologie den Vollzug einer bestimmten Anrede voraus, so kann die Philosophie nur sagen, was Anrede überhaupt bedeute. Die Philosophie sieht, daß Dasein nur je ein konkretes ist, das durch eine bestimmtes Wie charakterisiert ist; sie redet vom Daß dieses Wie, aber nicht von dem Wie selbst. Die Theologie aber redet von einem bestimmten Wie, — jedoch nicht, indem sie in eine von der Philosophie im Ganzen alles Wißbaren oder im System der Wissenschaften gelassene Lücke springt. Vielmehr kann sie nur ihr eigenes, ursprüngliches Motiv haben, darin nämlich, daß das durch jenes Wie bestimmte Dasein zu seinem eigenen Vollzuge der Theologie bedarf. Die Philosophie aber weist das Daß eines je konkreten Wie als wesenhaft eigentümlich für das Dasein auf, ohne je dahin zu gelangen, von einem konkreten Wie zu reden. Ihr Thema ist eigentlich nicht die Existenz, sondern die Existentialität, nicht das Faktische, sondern die Faktizität; sie untersucht die Existenz hinsichtlich der Existentialität, aber sie redet nicht in die konkrete Existenz [1]).

---

haben, geleitet von einem bestimmten Seinsverständnis, wie das Dasein überhaupt von einem bestimmten vorontologischen Seinsverständnis geleitet ist, und ist eben darin die Möglichkeit einer philosophischen Ontologie begründet, — so machen doch die positiven Wissenschaften dieses Seinsverständnis gerade nicht zu ihrem Thema, sondern das eben tut die Philosophie. Sind die Grundbegriffe einer positiven Wissenschaft ins Wanken geraten und zur Diskussion gestellt, so vermag sie zu ihrer Klärung die Philosophie zu befragen; diese aber setzt für ihre Untersuchungen die Eigenständigkeit der positiven Wissenschaften und des in ihnen thematisierten Seienden voraus.

1) Natürlich kann das Philosophieren existentiell ergriffen werden; dann redet der Philosoph existentiell, aber nicht „die Philosophie".

Das bisher Gesagte sollte vorläufig deutlich machen, daß Philosophie und Theologie den gleichen Gegenstand haben, das Dasein, daß sie ihn aber in verschiedener Weise zum Thema machen: die Philosophie, indem sie das Sein des Daseins zum Thema macht, d. h. indem sie die formalen Strukturen des Daseins ontologisch untersucht; die Theologie, indem sie vom konkreten Dasein redet, sofern es glaubt (bzw. nicht glaubt, was für sie nicht ein Negativum, sondern ein Positivum ist), sofern sein Wie dadurch charakterisiert ist, daß es von einer bestimmten Verkündigung getroffen ist oder getroffen werden soll. Und es läßt sich deshalb schon hier sagen, daß Theologie (im Unterschied von der Philosophie) als positive Wissenschaft grundsätzlich historische Wissenschaft ist, indem sie von einem bestimmten Geschehen im Dasein redet.

Das Gesagte hat aber zugleich vorläufig etwas weiteres angedeutet, nämlich daß die Theologie als Wissenschaft die philosophische Daseinsanalyse fruchtbar machen kann. Denn das gläubige Dasein ist doch jedenfalls Dasein; auch der Glaubende existiert als Mensch, wie ihm die Verkündigung, aus der der Glaube kommt, als menschliches Wort begegnete. Seine Sünde und deren Vergebung, die ihm in der Verkündigung enthüllt werden, sind doch, wenn sie von ihm, dem Glaubenden ausgesagt werden, Phänomene innerhalb des Daseins; oder besser: sie sind es auch[1]). Sind sie das aber, so muß doch ihre Möglichkeit innerhalb des Daseins aufgewiesen werden können, ihre ontologisch-existentiale Möglichkeit, wohlverstanden! Denn über die ontische Möglichkeit ist damit gar nichts ausgesagt.

In der Tat: wenn z. B. der Glaube behauptet, es sei unmöglich, daß der Mensch vor Gott gerecht werde durch seine Werke, daß er also notwendig in der dem Dasein wesensmäßig zu eigenen Entscheidung die Möglichkeit, seine Eigentümlichkeit zu ergrei-

1) Wenigstens nach protestantischer Auffassung, nach welcher der Mensch nicht durch die caritas infusa einen übernatürlichen Habitus erhalten hat. Doch ich will den Vorwurf des „Katholizismus", den der Kreis Grisebachs so freigebig austeilt, nicht zurückgeben. Ich will jedoch bemerken, daß die von diesem Kreise an Barth und Gogarten geübte Kritik mir trotz des Richtigen, das sie im einzelnen sagt, negativ und unfruchtbar erscheint, da sie nicht von den Intentionen der Kritisierten ausgeht.

sen, verfehlte, so ist hier die Unmöglichkeit ontisch-existentiell gemeint; und die Rede von solcher Unmöglichkeit ist nur möglich und sinnvoll, wenn ontologisch-existential von der Möglichkeit der „Gerechtigkeit" geredet werden kann [1]). Von einem Tier zu sagen, es könne unmöglich durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt werden, ist offenbar sinnlos, weil Gerechtigkeit keine ontologische Möglichkeit für das Tier bedeutet [2]).

In gewissem Sinne „wiederholt" also die Theologie allerdings die philosophische Analyse, sofern sie nämlich ihre Grundbegriffe als Existenzbegriffe nur explizieren kann auf Grund eines Verständnisses des „Seins" des Daseins, und insofern sie für die Analyse des Seins-Sinnes auf die Philosophie angewiesen ist. Sie könnte das nicht, wenn es sich um eine systematische Philosophie handeln würde, die von einer vorausgesetzten Idee von Sein aus deduzierend verfährt. Sie kann es aber, wenn es sich um eine philosophische Forschung handelt, die als Phänomenologie aufweist, die die Phänomene selbst zum Sich-Zeigen bringen will. Die Theologie lernt in diesem Falle ja im Grunde nicht von „der" Philosophie, sie übernimmt nicht deren System oder Dogmen, sondern sie läßt sich von ihr an das Phänomen weisen; sie läßt sich von dem Phänomen belehren, vom Dasein, dessen Struktur die Philosophie aufdeckt.

---

1) In der Tat: „Die doppelte Möglichkeit der Existenz, eigentlich oder uneigentlich zu sein, verlegt die ‚Wahl' in den Vollzug der profanen Existenz selbst" (S. 51 bei K.). Das ist ontologisch ganz korrekt; nur besagt die ontologische Analyse nichts über die faktische Wahl, über die der Glaube und ihm entsprechend die Theologie reden.

2) Damit erledigen sich auch einige der S. 46 von K. gestellten Fragen. Gewiß: die Offenbarung macht — was ontologisch nicht einzusehen ist — die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer hatte, aktuell. Ontologisch kann das insoweit verstanden werden, als ontologisch gezeigt werden kann, daß diese Möglichkeiten je durch ein Ereignis aktualisiert werden, und daß in bezug darauf von „vorher" und „seit" geredet werden kann. Spezifisch theologisch aber ist die (auf dem Grunde der Existentialanalyse wohl verständliche aber nicht zu begründende) Behauptung, daß „in einem neuen Sinn" und d. h. faktisch die Entscheidung sich nur aktualisiert, wenn dies Ereignis die christliche Verkündigung ist. Das in bezug auf dieses Ereignis behauptete „vorher" und „seit" darf und kann ontologisch gar nicht weiter geklärt werden.

Unbrauchbar wäre eine Philosophie, die es übernimmt, den „Sinn" des Daseins in dem Sinne nachzuweisen, daß sie zeigen wollte, daß das Dasein „sinnvoll" (oder auch umgekehrt — wie Nietzsche — „sinnlos") sei. Sie würde dann dem konkreten Dasein die je ihm gestellte und nur je von ihm zu beantwortende Frage nach seinem „Sinn" abnehmen wollen; sie würde auf die Frage des Daseins: „was ist Wahrheit?" die als die Frage des Daseins die Frage je des Augenblicks ist, eine allgemeine Antwort geben wollen. Statt dessen zeigt legitime philosophische Daseins-Analyse gerade, daß je das konkrete Dasein selbst einzig die Frage nach seinem „Sinn", die Frage „was ist Wahrheit?" stellen kann und zu beantworten hat. Und eben dies bedeutet für sie: den „Sinn" von Dasein aufweisen, d. h. zu zeigen, was Dasein bedeute, welchen „Sinn" Sein habe, wenn von Dasein die Rede ist.

Täuscht sich die Philosophie keineswegs darüber, daß ihre Arbeit als Forschung nicht zu absoluten Erkenntnissen führt (Heidegger, Kant . ., S. 226 f.), so darf natürlich auch die Theologie nicht meinen, daß die Philosophie ihr eine abgeschlossene Normal-Ontologie bietet, mit der sie dann nach Belieben arbeiten kann. Das wird sie auch gerade dann nicht meinen, wenn sie von der Philosophie lernen will, die Phänomene selbst zu sehen. Sie wird dann im Gegenteil erwarten, daß die philosophische Arbeit — sich radikalisierend und korrigierend — die Phänomene immer besser und deutlicher zu zeigen vermöge, womit freilich gegeben ist, daß auch sie, die Theologie selbst, weiterzulernen und umzulernen hat. Aber dieser Vorbehalt kann doch nur für eine solche Theologie ein Anstoß sein, die vergessen hat, daß auch sie selbst Forschung ist, und die meint, es ihrerseits zu absoluten Erkenntnissen bringen zu können [1]). —

1) Im Hinblick auf den Aufsatz Löwiths (s. unten S. 365 ff.) darf ich hier folgendes sagen: Da der Fortschritt der philosophischen Arbeit keineswegs nur von der Energie und dem Scharfsinn des philosophischen Denkens abhängt, sondern — da ontologisches Verstehen sich nicht von ontischer Erfahrung abschnüren läßt — ebensosehr von dem bestimmten existentiellen Daseinsverständnis des Philosophen, so könnte es scheinen, daß die von der Philosophie lernende Theologie dem bestimmten „Existenzideal" des Philosophen ausgeliefert wird. Das hängt davon ab, welche Bedeutung das „Existenzideal" des Philosophen für seine Philosophie hat; ob er ein bestimmtes, inhaltliches

In dem angegebenen Sinn „wiederholt" also die Theologie, und sie muß es tun, wenn in dem christlichen Geschehen, das sich im Glauben vollzieht, in der „Wiedergeburt", nicht eine magische Verwandlung des Menschen vor sich geht, die den Glaubenden aus dem Dasein herausnähme [1]). Sie muß das tun, wenn in der gläubigen Existenz die vorgläubige aufgehoben ist. Ist im Glauben die vorgläubige Existenz existentiell-ontisch überwunden, so heißt das nicht, daß die existential-ontologischen Bedingungen von Existieren vernichtet sind. Theologisch ausgedrückt: der Glaube ist nicht eine inhärierende neue Qualität, sondern eine stets neu ergriffene Möglichkeit des Daseins, wenn Dasein im steten Ergreifen seiner Möglichkeiten existiert. Der Glaubende ist kein Engel geworden, sondern simul peccator, simul iustus. Deshalb haben alle christlichen Grundbegriffe einen ontologisch bestimmenden vorgläubigen und rein

„Existenzideal" vorträgt, oder ob er aus dem eigenen Wissen um ein „Existenzideal" abnimmt, daß es zum Dasein als solchem gehöre, von einem „Existenzideal" bewegt zu sein. Unzulässig erscheint es mir nun, Heideggers Begriff der „Eigentlichkeit" des Daseins als Ausdruck eines Existenzideals zu fassen. Denn mit dem Begriff der „Eigentlichkeit" ist — der Absicht nach zum mindesten — die Geschichtlichkeit des Daseins charakterisiert, dessen Sein ein Sein-können ist, ein Sein, das eigentlich und uneigentlich sein kann, wobei die Eigentlichkeit wohl formal als in der Entschlossenheit sich vollziehend bestimmt werden kann, wobei es aber vollständig offenbleibt, wozu sich je Dasein entschließt. Die Geschichtlichkeit des Daseins ist also nicht ein aus der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrungen entspringendes Ideal, sondern da sie das Dasein als solches charakterisiert, ermöglicht sie überhaupt erst reale Lebenserfahrungen als menschliche und damit das Entspringen von „Existenzidealen". — Löwith hat gegen Marck darin ganz recht, daß Heideggers Analysen von vornherein und in allem einzelnen von der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Daseins getragen sind. Es fragt sich nur, ob diese „Voraussetzung" dem „Existenzideal" Heideggers entspringt, oder nicht vielmehr gerade die Sache selbst ist, die Geschichtlichkeit des Daseins, die sich in allen der Analyse unterworfenen Phänomenen meldet.

1) In meinem Satze, daß für die Glaubenden die Welt „in gewissem Sinne" ein Ende habe, verlangt K. (S. 44 f.) eine genauere Bestimmung dieses „in gewissem Sinne". Es bedeutet: ontisch-existentiell. Existentiell hat für den Glauben die „Welt" (und dieser theologische Begriff ist auch wieder nur auf dem Grunde des existential-ontologischen Weltbegriffs möglich) als ein bestimmtes Wie des Daseins ihr Ende (was übrigens auch in seiner Formalität ontologisch verstanden werden kann).

rational faßbaren Gehalt. Alle theologischen Begriffe enthalten das Seinsverständnis, das das menschliche Dasein als solches von sich hat, sofern es überhaupt existiert. Also soll die Theologie in der Tat von der Philosophie lernen, ja gerade von der, „die als tiefste Bestimmung für sich bekennt ‚dem Werke Diltheys zu dienen', also dem Sich selbst verstehen des Menschen qua Menschen" (K. S. 49).

Fragt mich also K.: „Ist nun Zukunft, so wie der Theologe Bultmann sie versteht, identisch mit dem, was der Philosoph Heidegger als ‚eigentliches Seinkönnen' entdeckt?" (S. 44) so antworte ich: ja! in der Tat! — formal-ontologisch nämlich. Und wie ich eine begriffliche Klärung dessen, was christliche Eschatologie ist, nur geben kann, wenn ich überhaupt weiß, was Zukunft für das Dasein heißen kann, so kann ich auch z. B. den Begriff „Sünde" nur klären, wenn ich auf den Begriff der Schuld als einer ursprünglichen ontologischen Existenzbestimmung zurückgreife [1]). Damit ist keineswegs geleugnet, daß ich nur im Glauben wissen kann, was Sünde ist. Im Gegenteil! je sicherer der Schuldbegriff in seinem ontologischen Gehalt erfaßt ist, desto deutlicher kann theologisch gesagt werden, was Sünde ist. Ein Fehler würde nur dann gemacht werden, wenn ich mir einbildete, die Sünde rational aus der Schuld deduzieren zu können oder das Datum der Sünde rational erweisen zu können. — Ja, selbst K.s Vorwurf: „die Glaubensentscheidung wird zum ‚Entwurf' auf das eigenste Schuldigsein, das ich je schon bin" (S. 47) akzeptiere ich in positivem Sinne: in der Tat, so allein würde der formal ontologische Sinn von Glaubensentscheidung bezeichnet werden können, und so muß er bezeichnet werden, wenn Glaubensentscheidung als Bewegung des Daseins wirklich sein soll. — Was „Liebe" im christlichen Sinne bedeutet, kann ich begrifflich klar nur auf dem Grunde der „Sorge"-Struktur des Daseins entwickeln [2]).

1) Tue ich das nicht, so ist die Gefahr, daß ich entweder „Sünde" als eine Qualität des Vorhandenen, eine mysteriöse Befleckung in der Sphäre des „Magischen" verstehe, oder daß ich sie (was heute wohl die Regel ist, da man behauptet, daß im Christentum die „naturhaften" und „magischen" Begriffe vergeistigt und versittlicht seien) naiv mit Schuld gleichsetze.

2) Dieser Satz richtet sich nicht gegen K., sondern gegen W. Koepp, Merimna und Agape (Seeberg-Festschr. 1929, S. 99—139), der, Heidegger

Nun gebe ich K. zu, daß in meinen Arbeiten, auf die er sich bezieht, die Explikation der theologischen Begriffe unvollständig ist, und daß ich einseitig an derjenigen Aufgabe interessiert war, die den Zusammenhang der theologischen Arbeit mit der existentialen Analyse zum Gegenstand hat. Was ich aber nicht zugeben kann, ist dies, daß die theologische Explikation der gläubigen Existenz nicht auf die philosophische Daseinsanalyse zurückgreifen dürfe. Ich behaupte vielmehr: eben das muß die Theologie tun, wenn sie überhaupt die gläubige Existenz begrifflich klären will, d. h. aber wenn sie Wissenschaft und nicht bloß Predigt sein will. Daß es nun Theologie als Wissenschaft und nicht nur Predigt geben müsse, ist freilich weder aus einer Idee der Wissenschaft zu deduzieren, noch von der philosophischen Daseinsanalyse aus zu begründen. Für diese ist die Theologie allerdings „überflüssig". Die Theologie kann nur im gläubigen Dasein selbst ihren Grund haben. Nur der Glaube selbst kann das Ergreifen einer die Gläubigkeit begrifflich auslegenden Wissenschaft motivieren, und die Theologie kann nur eine Bewegung des Glaubens selbst sein.

Was sollte sie anders sein? und worin kann sie ihren Grund sonst haben? Der Hauptmangel in K.s Ausführungen scheint mir der zu sein, daß aus ihnen überhaupt nicht zu ersehen ist, wie er sich das Motiv und den Gegenstand der Theologie als Wissenschaft denkt. Sofern er von ihrem Gegenstand zu reden meint, redet er m. E. nur vom Gegenstand der Predigt. Wie ich denn trotz aller Bemühungen auch immer noch nicht gesehen habe, welches Motiv Grisebach als Philosoph hat, beständig in unsere theologische Arbeit hineinzureden.

Worin die praktische Nötigung des Glaubens zu einer Theologie liegt oder liegen kann, das will ich hier nicht ausführen, sondern darf

grob mißverstehend, dessen „Sorge" statt als ontologische Struktur des Daseins als ein ontisches Phänomen nimmt und ihr im gleichen Sinne die christliche Liebe entgegenstellt. Er hätte Heidegger nur durch den Nachweis treffen können, daß die Liebe nicht als Phänomen des Daseins auf dem Grunde der Sorge-Struktur verstanden werden kann, ein Nachweis, der sich schwerlich führen läßt. Wollte er schon dem philosophischen Begriff der Sorge einen theologischen entgegenstellen, so hätte es der Begriff χαρά sein müssen, die sich als christliches Modifikat der Sorge, oder besser: der Angst, bezeichnen läßt. In der χαρά sind freilich Sorge und Angst „überwunden" d. h. „aufgehoben".

auf meinen Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament" verweisen (Zw. d. Zeiten, 7, 1929, S. 9—43). Daß aber jede Theologie für die Explikation ihrer Begriffe auf ein vortheologisches, in der Regel durch eine philosophische Tradition bestimmtes Daseinsverständnis zurückgreift, davon kann sich K. an der Hand einer alten oder neuen Dogmatik leicht überzeugen. Ob z. B. Christus unter dem Begriff von (göttlicher) Natur oder religiös sittlicher Persönlichkeit, oder unter dem Begriff eines geschichtlichen Faktums verständlich gemacht werde, ob Erlösung als ein kosmischer Vorgang, als Verwandlung der Natur, als religiös-sittlicher Vorgang oder als Erlebnis gefaßt werde, ob Glaube als Fürwahrhalten oder als Vertrauen, als Gehorsam oder als numinoses Erleben verstanden werde, ob der Begriff der Sünde von der Natur oder von der Ethik her interpretiert werde, — immer müssen Begriffe, in denen das „natürliche" Dasein sich und seine Welt versteht, die Interpretation leiten, — und wie kann das anders sein, wenn überhaupt von etwas geredet werden soll, das den Menschen, das Dasein, betrifft, und wenn die Rede verstanden werden soll? Wenn all diese Größen nicht ein einfaches X bleiben sollen? Auch die Predigt ist ja von einem bestimmten Daseinsverständnis geleitet, so wenig sie es begrifflich explizit zu machen braucht. Die Theologie aber hat es explizit zu machen, da sie über die Reinheit und Verständlichkeit der Predigt zu wachen hat [1]). Sie kann ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie nach den Begriffen fragt, die das Sein des Daseins möglichst sachgemäß und „neutral" zum Aus-

1) Auch die Predigt redet in Begriffen, und sie ist in der Regel von einer Theologie abhängig. Sie kann von einer sachgemäßen oder von einer nicht sachgemäßen Theologie abhängig sein. Sofern nun die Predigt selbst oder auch eine biblische Schrift (denn von ihr gilt das gleiche) wissenschaftlich-theologischer Interpretation unterworfen wird, hat diese kritisch zu verfahren und gegebenen Falls durch kritische Analyse zwischen sachgemäßen und nicht sachgemäßen Aussagen zu scheiden. Ob der Verf. von 1. Joh. (vgl. S. 54, 1 bei K.) die christliche Existenz im Unterschied von der von ihm benutzten Quelle falsch erfaßt hat, ist eine diskutable Frage. Muß sie bejaht werden, so ist damit die „Heiligkeit" des verkündigenden Wortes nicht angetastet. Der Forscher verteilt nicht die Prädikate „heilig" und „profan", sondern die Prädikate „sachgemäß" oder „nicht sachgemäß". Das „es steht geschrieben", auf das sich der Glaube bezieht, bedeutet nicht: es liegt als christliches Dokument vor und steht der Forschung zur Verfügung.

druck bringen. Wenn sie dabei die Philosophie nicht befragt, so ist das ein Scheinmanöver. Denn entweder ist sie dann von einer alten philosophischen Tradition unkritisch abhängig; oder sie treibt eben selbst Philosophie, und die ist dann gewöhnlich danach!

Ich meine durch diese Ausführungen keineswegs das Thema „Philosophie und Theologie" erschöpfend behandelt zu haben, sondern ich versuchte nur, seine Behandlung in die rechte Richtung zu bringen. Gerade dann erwachsen neue Fragen, vor allem die der sog. „natürlichen Theologie", nämlich die Frage, wie die philosophische ontologisch-existentiale Daseinsanalyse als ontisch-existentielles Unterfangen des Daseins vom Glauben aus negativ und positiv verstanden werden müsse, — was ja eine andere Frage ist als die nach dem Ertrag dieser Analyse an ontologisch-existentialem Verständnis [1]). Da „ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt" (Heidegger, Sein und Zeit I 295), so muß doch jene Frage wohl akut werden, und es ist begreiflich, wenn der Polemik K.s gegen meine theologische Arbeit als eine pseudophilosophische eine Polemik von philosophischer Seite gegen Heideggers Arbeit korrespondiert, die ihm vorwirft, den Boden rein ontologischer Analysen verlassen zu haben und pseudotheologisch zu reden. Aber ich brauche Heidegger nicht gegen solchen Vorwurf zu verteidigen.

Das bisher Gesagte wende ich an, indem ich noch einmal auf K.s Vorwurf eingehe, und zwar auf seinen Vorwurf in der zentralsten Formulierung in bezug auf den Begriff der Offenbarung, wobei jene Frage nach der „natürlichen Theologie" sich wieder melden wird.

K. fürchtet, daß durch mein Verfahren die Offenbarung profaniert werde. Sie werde „zur, vielleicht endgültigen, Aufklärung über die eigene, doch wohl profane — oder etwa je immer schon begnadete? — Existenz". Denn: „wenn ich, um zu verstehen, was Offenbarung ist,

1) Mir scheint, kurz gesagt, eine „natürliche Theologie", die, nicht vom Glauben aus entworfen, gleichwohl die Glaubenstheologie begründen (unterbauen) will, illegitim und unmöglich zu sein; legitim und notwendig dagegen eine „natürliche Theologie", die vom Glauben aus das „natürliche" (vorgläubige) Dasein verständlich macht, so wie Paulus es Röm. 1, 18—3, 20 unternimmt.

immer schon ein ‚Vorverständnis' von Offenbarung haben muß, dann wird in der Tat das ‚Hören' auf die Offenbarung selbst ‚profan'; aber es gibt nun auch keine Möglichkeit mehr, ‚das Wort, das geschrieben steht', als ‚heilig' zu verstehen; denn dies ‚Wort' sagt ja nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte" (S. 52 f.).

Zunächst eine Analogie! Ein freundloses Leben, das sich, bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden, nach Freundschaft sehnt, weiß, was Freundschaft ist, — und weiß es doch nicht. Findet es den Freund, — was weiß es dann „mehr", als es im freundlosen Selbst-Verständnis je schon wußte? Wird es den Begriff von Freundschaft neu und besser bestimmen können? Nein! zum mindesten grundsätzlich nicht, wenn es auch jetzt vielleicht praktisch leichter und reicher von Freundschaft zu reden vermag. Aber schon darin, daß solches etwaige Reden von Freundschaft, das der Ertrag einer faktischen Freundschaft sein mag, von jedem freundlosen Leben verstanden werden kann, zeigt sich, daß das Wissen um Freundschaft auch dem freundlosen Leben je schon offen steht. Was weiß ich, wenn ich im faktischen Freundschafts-Verhältnis stehe, also „mehr"? Nichts! — nichts über die Freundschaft. Was ich „mehr" weiß, ist dies: ich kenne meinen Freund, und ich kenne mich neu, in der Weise, daß im Verstehen meines Freundes mein konkretes Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist; daß durch das Ereignis der Freundschaft die Ereignisse meines Lebens neu werden; „neu" in einem Sinne, der schlechterdings nur für mich gilt, nur für mich sichtbar ist, ja nur im Jetzt sichtbar wird, immer neu sichtbar wird. So gut ich vorher allgemein wissen kann, was ein Freund ist, und so gut ich auch weiß, daß Freundschaft mein Leben neu machen muß —, ich weiß nie vorher und im allgemeinen, was mein Freund mir ist.

In der Tat: das „Wort" der Verkündigung sagt mir „nicht mehr, als was ich im profanen Selbst-Verständnis je schon wußte", bzw. je schon wissen konnte. Von keinem Gläubigen kann, was Offenbarung überhaupt sei, genauer und vollständiger angegeben werden als von jedem Ungläubigen. Jeder Mensch kann, weil er um den Tod weiß, auch wissen, was Offenbarung und Leben, was Gnade und

Vergebung ist. Was weiß der Glaubende „mehr"? Dies, daß Offenbarung ihn getroffen hat, daß er im Leben, daß er begnadet ist, daß ihm vergeben ist — und immer neu vergeben wird. Und er weiß das in der Weise, daß im Glauben an die Offenbarung sein konkretes Leben in Arbeit und Freude, in Kampf und Schmerz neu qualifiziert ist; daß durch das Ereignis der Offenbarung die Ereignisse seines Lebens neu werden; „neu" in einem Sinne, der schlechterdings nur für den Gläubigen gilt, nur für ihn sichtbar ist, ja nur je im Jetzt sichtbar wird, immer neu sichtbar wird. Was der Glaube neu und einzig von der Offenbarung zu sagen vermag, ist ihr Ereignis-geworden-sein und ihr Ereignis-werden. Und was die Theologie sagen kann, ist einerseits das Gleiche, andererseits aber die begriffliche Explikation dieses Redens vom Ereignis der Offenbarung zu dem Zwecke, daß der Glaubende kritisch um sich selbst wisse, und daß die Predigt wirklich von Offenbarung und Glaube rede.

Ist die Offenbarung, von der der Glaube und die Theologie reden, ein (und zwar ein bestimmtes) Ereignis, so ist das „Hören" auf die Offenbarung „profan", soweit es als Vorgang am Menschen wahrnehmbar ist, und soweit es als Bewegung des Daseins ontologisch verständlich gemacht werden kann [1]). Den Charakter „heilig" erhält das Hören nur durch seinen Gegenstand, die sich ereignende Offenbarung, zu deren Geschehen es als Hören selbst gehört.

Ist die Offenbarung, von der der Glaube und die Theologie reden, ein Ereignis, so ist sie kein „ursprünglicher Seinsmodus", keine „dem Dasein ‚von sich aus' offenstehende Existenzweise" (S. 45 bei K.); Gnade ist dann nicht eine „verfügbare Qualität des natürlichen Daseins" (S. 47). Das Wissen um das, was Offenbarung überhaupt ist, das Wissen des Menschen um sein Angewiesensein auf Offenbarung (bzw. dessen Bestreitung) ist allerdings ein Wissen aus dem „lumen naturale". Und zu diesem Wissen bedarf es der „Aufklärung" des Evangeliums nicht, so gewiß auch aus dem Hören des Evangeliums Aufklärung über das natürliche Dasein faktisch erwachsen kann, die von der Philosophie angeeignet werden kann, — ebenso wie die faktische Freundschaft ja auch das „Vorverständnis" von Freundschaft

1) In diesem Fall hat es freilich keinen Sinn, von „profan" zu reden; denn die Charaktere „profan" und „heilig" haben keinen ontologischen Sinn.

aktualisieren und seine begriffliche Explikation fördern kann. Was der Glaubende an solcher „Aufklärung" gewonnen hat, steht dann auch dem Verständnis des Unglaubens offen. So liegt es deshalb, weil einerseits die ontologische Analyse um so sicherer und vollständiger sein wird, je reicher die ontische Erfahrung ist, und weil andrerseits jede ontische Erfahrung (als Erfahrung des Menschen, des Daseins) die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit in der Struktur des Daseins hat und also von ihr aus in ihrer Möglichkeit verstanden werden kann. So ist es auch möglich, daß Heideggers ontologische Analyse durch das von Kierkegaard explizierte christliche Daseinsverständnis befruchtet wird, ohne daß damit Heidegger zum Theologen würde oder Kierkegaard als Philosoph erwiesen wäre.

Wie steht es z. B. mit dem Verständnis der Rechtfertigungslehre des Paulus, die doch wohl eine Explikation des Selbstverständnisses des gläubigen Daseins ist? Ist sie nur dem Glauben oder auch dem Unglauben verständlich? Muß ich, wenn ich sie interpretieren will, sicher sein, daß ich glaube oder glauben werde? Ist mir mein etwa erarbeitetes Verständnis die Garantie, daß ich glaube? Muß ich mich also meinen Hörern und Lesern zugleich als Glaubenden präsentieren? Und soll ich zu einem, der meine Interpretation verstanden hat, sagen: du glaubst? Oder darf man, weil das unsinnig ist, überhaupt nicht mehr die Schrift interpretieren? Mit einem Wort: die Exegese setzt jenes lumen naturale voraus; sonst ist sie sinnlos.

Endlich aber ist zu sagen, daß allerdings durch die Offenbarung, durch das Evangelium, dem Glauben auch eine endgültige „Aufklärung" über die profane Existenz gegeben wird, die der Philosophie nicht sichtbar ist. Eine „Aufklärung" nämlich, die in der Tat die „profane" Existenz als „je immer schon begnadete" erscheinen läßt. „Verstehen" im formalen Sinn kann freilich die Philosophie auch dies, so gut sie verstehen kann, daß mir in einer faktischen Freundschaft die Augen über meine Vergangenheit geöffnet werden, so daß ich erkenne, was in ihr echt und was unecht war. Aber nur der Glaubende versteht (im ontisch-existentiellen Sinne) das profane Dasein als begnadet. Damit ist aber nicht „das humanum doch wieder zum Theos" geworden (S. 53), sondern das natürliche Dasein ist als *Schöpfung* wieder entdeckt.

2. Damit sich die Diskussion nicht in der Sphäre des Polemisch-Negativen bzw. des Programmatisch-Abstrakten halte, will ich versuchen, ein konkretes Problem aus dem Komplex „Philosophie und Theologie" oder „ontologische Daseinsanalyse und theologisches Daseinsverständnis" zu erörtern, das Problem „Geschichtlichkeit des Daseins und Glaube". Und zwar werde ich mich dabei nicht mehr mit Kuhlmann, sondern mit Gogarten auseinandersetzen; denn solche Auseinandersetzung hat die Aussicht auf einen positiven Ertrag, weil Gogartens Ausführungen über dies Thema aus dem ursprünglichen Motiv theologischer Forschung erwachsen und nicht aus dem Interesse an einer formalen Frage des Wissenschaftsbetriebs. Ich hoffe, daß es deutlich sein wird, daß meine Auseinandersetzung mit ihm nicht gegen ihn gerichtet ist, sondern mit ihm weiterfragen will in der Richtung seines eigenen Fragens. Daß ich mit ihm gemeinsam in dieser Richtung stehe, ist kein Zufall, sondern zu einem guten Teile verdanke ich es ihm selbst, so daß, was ich zu sagen vermag, zugleich ein Dank für das ist, was ich von ihm gelernt habe. Ich stelle Gogartens Interpretation von Geschichte dem Verständnis der Geschichtlichkeit gegenüber, das Heidegger erarbeitet hat (daß ich diesem zu nicht minderem Dank verpflichtet bin, brauche ich nicht erst zu sagen).

Dasein ist — wenn ich den Ertrag der Analysen Heideggers für unseren Zweck kurz zusammenfasse — je meines; und sein Sein ist ein Seinkönnen, d. h. das Dasein, dem es in der Sorge um es selbst geht, wählt je seine eigene Möglichkeit. Diese Wahl ist echter Entschluß nur, wenn sich in ihm die Entschlossenheit vollzieht, die daraus erwächst, daß das Dasein dem Tode als seiner eigensten Möglichkeit ins Auge sieht und sich von ihm auf das Jetzt zurückwerfen läßt, von ihm her das Jetzt versteht und sich so in die Situation entschließt.

„Die Entschlossenheit ist ihrem ontologischen Wesen nach je die eines jeweiligen faktischen Daseins. Das Wesen dieses Daseins ist seine Existenz. Entschlossenheit ‚existiert' nur als verstehend-sich-entwerfender Entschluß. . . . Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit" (Sein und Zeit S. 298). „Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen" (ebenda, kurz vor-

her). In der Entschlossenheit „versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen. Die entschlossene Uebernahme des eigenen faktischen ‚Da' bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation" (S. 382 f.). Hat die existentiale Analyse nicht zu erörtern, wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, so zeigt sie doch, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft" (S. 383). Als geworfenes existiert das Dasein in einer Welt, es existiert mit Anderen, und es existiert aus einem Erbe, das es übernimmt (S. 383). Sein Entschluß ist also sowohl durch das Miteinandersein mit den Anderen wie durch die Wahl einer ererbten, aber gleichwohl freien Möglichkeit bestimmt. „Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation' macht das volle eigentliche Geschehen des Daseins aus" (S. 384 f.). „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ‚seine Zeit'. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal d. h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich" (S. 385).

Wie Heidegger, so sucht auch Gogarten ein ursprüngliches Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit zu gewinnen im Gegensatz zum vulgären Verständnis, speziell in der Auseinandersetzung mit Troeltsch. Aber nun scheint sich ein Gegensatz zwischen Heidegger und Gogarten aufzutun. Denn einerseits spielt für Gogarten das „Sein zum Tode", aus dem Heidegger die „Entschlossenheit" verständlich macht, in der das Dasein eigentlich geschichtlich ist, keine Rolle. Und andrerseits findet sich bei Heidegger der Begriff des „Nächsten" nicht, während für Gogarten gerade die Begegnung mit dem Nächsten als „Du" die Geschichtlichkeit konstituiert. Für Heidegger ist das Dasein durch den Tod begrenzt, für Gogarten durch das Du. Wohl bestimmt ja nach Heidegger das Miteinandersein mit den Anderen je die faktischen Möglichkeiten des Entschlusses, nicht aber gründet die Entschlossenheit selbst im Miteinander; sie gründet vielmehr in der Zeitlichkeit des Daseins, als der Endlichkeit, als des Seins zum Tode.

Liegt also eine doppelte Möglichkeit vor, die Geschichtlichkeit des

Daseins zu verstehen? und wie verhalten sich die beiden Interpretationen zueinander? Kann der eine Entwurf in den andern „eingebaut" werden? oder ist entweder der eine oder der andere als falsch zu bezeichnen? Das Verhältnis ist deshalb nicht leicht zu beurteilen, weil Gogarten seither keine klar durchgeführte Analyse gegeben hat. Halten wir uns an seine Ausführungen in dem Buche „Ich glaube an den dreieinigen Gott", so scheint es, daß er zunächst das Dasein ähnlich im Blick hat wie Heidegger; denn er konstatiert (S. 32), daß die Geschichte unter dem Gesetz der Vergänglichkeit steht, und stellt daneben den Satz, daß die Geschichte die Sphäre der Entscheidung ist. Die Entscheidung aber wird von ihm dann sofort als die Entscheidung gegenüber dem Du interpretiert, während sie bei Heidegger die Entscheidung für eine Möglichkeit meiner selbst ist.

Das brauchte freilich noch kein Gegensatz zu Heidegger zu sein; denn die konkrete Situation des Menschen ist ja auch bei Heidegger durch das Miteinandersein bestimmt, so daß jede faktische Entscheidung gegenüber dem Du ist. Und ferner läßt sich auch Gogartens „Entscheidung" so interpretieren, daß der Mensch in der Entscheidung für das Du eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Aber offenbar ist bei Gogarten das „Du" anders verstanden als der „Andere" bei Heidegger. Nach Gogarten nämlich deckt das Du erst die Vergänglichkeit meines Daseins auf und zwingt mich zur Entscheidung, während bei Heidegger der Andere eigentlich erst entdeckt, d. h. seines Charakters als eines Falles des „Man" entkleidet wird, dadurch daß ich mich unter den Augen des Todes als in die Entscheidung gestellt weiß. Denn um sein Zum-Ende-Sein wissend, versteht das Dasein das Miteinander erst echt, indem es, um seine eigene Einsamkeit und Freiheit wissend, danach auch die Anderen versteht und für ihre Möglichkeiten freigibt. Auch wäre von Heideggers „Miteinander" her nicht verständlich, warum die durch das Miteinander von Du und Ich konstituierte Wirklichkeit, wie Gogarten meint, von vornherein als widerspruchsvolle und gegensätzliche bezeichnet werden muß (S. 36).

Nun kommt aber hinzu, daß für Gogarten die Begegnung mit dem Du zwei Möglichkeiten, und nur diese, enthält, die bei Heidegger überhaupt keine Rolle spielen: Haß und Liebe. Das bedeutet:

für Heidegger wird der Andere als Anderer in dem faktisch immer gegebenen Mitsein mit Anderen dadurch eigentlich sichtbar, daß ich selbst um mich in der Entschlossenheit weiß. Für Gogarten dagegen wird das Du, mit dem ich von vornherein verbunden bin, nur in der Liebe, d. h. in der Anerkennung seines Anspruchs an mich, sichtbar; vorher ist es mir gar nicht als Du, als Nächster, sichtbar, da ich ihm gegenüber im Haß stehe. Dann müßte also, so scheint es, falls beiderwärts das gleiche Phänomen gesehen ist, die Heideggersche Entschlossenheit als die Liebe interpretiert werden. Ist das möglich?

Es wäre nicht dadurch verboten, daß die existentiale Analyse grundsätzlich nicht erörtern kann, wozu sich das Dasein je faktisch entschließt. Denn es wäre ein Mißverständnis, zu meinen, mit „Liebe" sei ein konkretes Wozu des Entschlusses angegeben. Vielmehr ist mit „Liebe" ein Wie des Daseins bezeichnet, eine Seinsweise, in der es eigentlich geschichtlich ist. Wie sich nach Heidegger das Dasein je in die Situation entschließt, so liebt nach Gogarten der liebende Mensch je das konkrete Du in einem konkreten Verhalten. Wie bei Heidegger die Entschlossenheit die Wahl vollzieht, so bei Gogarten die Liebe [1]).

Aber wenn Liebe nicht das konkrete Wozu eines Entschlusses bezeichnet, da ja vielmehr in der Liebe je ein konkretes Wozu entdeckt wird, — gehört dann Liebe vielleicht zu jenen aus dem Erbe, das das Dasein übernimmt, sich eröffnenden Möglichkeiten? Denn mit diesen ist ja auch nicht ein konkretes Wozu gemeint, das vielmehr erst auf dem Grunde einer Entscheidung für eine überkommene Möglichkeit gefunden werden kann. Diese Möglichkeiten (etwa als Staatsmann, als Philosoph, als Wissenschaftler, als Bürger, als Einsiedler zu existieren) sind offenbar etwas „Allgemeineres" als das konkrete Wozu eines Entschlusses, und doch etwas „Konkreteres" als Entschlossenheit. Ist nun Liebe eine solche Möglichkeit eigentlichen Existierens?

Es scheint zunächst vielleicht so, als sei das der Fall, als ergreife das Dasein mit der Liebe aus der Fülle der Möglichkeiten eigentlichen

1) Ganz abwegig ist es, wenn Koepp a. a. O. S. 112 die Liebe als die „Grundbefindlichkeit" bezeichnet, wenigstens wenn der formale Sinn von Heideggers Begriff der Grundbefindlichkeit festgehalten werden soll; aber nur dann ist ja eine Diskussion möglich.

Existierens eine bestimmte, eben die Liebe, und verwerfe die übrigen [1]). Aber nach Gogarten ist die Liebe nicht eine bestimmte vom Dasein ergriffene Möglichkeit eigentlichen Existierens, neben der es andere gibt, die nur faktisch verworfen werden sollen. Vielmehr ist sie die Möglichkeit eigentlichen Existierens. Nur in der Liebe ist das Dasein geschichtlich. Nur wo ein Du dem Ich begegnet und vom Ich in seinem Anspruch anerkannt wird, in Liebe, geschieht überhaupt etwas, wobei offen bleibt, was geschieht. Für Heidegger dagegen konstituiert die Entschlossenheit als solche die Geschichtlichkeit des Daseins, und es bleibt offen, welche Möglichkeiten seiner selbst das Dasein ergreift. Man müßte also, wenn eine Einheit zwischen Heidegger und Gogarten bestehen sollte, sagen dürfen: nur da, wo das Ich sich in Liebe für das Du, seinen Anspruch anerkennend, entscheidet, gibt es faktisch Entschlossenheit. Die Möglichkeit, so etwas zu sagen, fällt in der existentialen Analyse fort; denn das wäre kein ontologischer Satz mehr; er redet ja über Faktisches. Ist damit aber die Möglichkeit, so etwas überhaupt zu sagen, ausgeschlossen? Offenbar nicht! Von der existentialen Analyse aus ist jener Satz als ein Satz über Faktisches, über eine ontische Erfahrung, durchaus freigegeben.

In der Tat: Heidegger redet als Ontologe und hat deshalb weder Anlaß noch Recht, von Liebe zu reden. Gogarten redet als Theologe vom Ontischen, in dessen Sphäre allein Liebe in dem radikalen Sinn, in dem er sie versteht, aufgefunden wird.

Bei Gogarten kreuzt sich das ontologische Anliegen, den Begriff der Geschichtlichkeit zu klären, mit dem theologischen Anliegen, zu zeigen, daß es Geschichte nur gibt, wo Glaube in der Liebe wirksam ist. Gelangt er deshalb nicht zur vollen Klarheit, so ist gerade die Unklarheit seiner Ausführungen der Beweis dafür, daß die theologische Arbeit auf die existentiale Analyse angewiesen ist. Gogartens eigentliches Anliegen ist das theologische, nämlich zu zeigen, daß wirkliche Geschichte nur geschieht, wo das Ich den Anspruch des Du hört. Damit dieser Satz überhaupt begriffen

1) Das wäre die Auffassung der Franziskaner oder des Pietismus, wo das Ergreifen der Liebe als imitatio gedacht ist.

werden kann, muß offenbar vorher geklärt sein, was Geschichte und Geschehen ihrem formal-ontologischen Sinne nach bedeuten, d. h. der Sinn von Geschichtlich*keit* als einem Charakter des Daseins muß geklärt sein. Damit wäre — sofern das Sein des Daseins als Seinkönnen bestimmt ist — zugleich geklärt, daß das Dasein *in eigentlicher und uneigentlicher Geschichtlichkeit* existieren kann, und dann wäre erst die theologische Behauptung deutlich, daß das Dasein echt geschichtlich nur im Glauben und in der Liebe ist. Denn diese Behauptung besagt, daß echte Geschichtlichkeit, die eine ontologische Möglichkeit des Daseins als solchen ist, sich ontisch nur ereignet unter einer bestimmten ontischen — ontologisch nicht mehr verständlich zu machenden — Bedingung.

Diese Bedingung ist von Gogarten damit genannt, daß er sagt: *Liebe ist nur möglich in Christus*. Was besagt das? Da Liebe nicht das konkrete Wozu eines Entschlusses bedeutet, zu dem sich das Dasein einfach entschließen kann, da Liebe vielmehr das Wie des Entschlusses ist, in dem das Wozu erst entdeckt wird, und da Liebe andrerseits nicht (wie Geschichtlichkeit) ein Charakter des Daseins als solchen (ein Existential) ist, sondern eine ontische Bestimmtheit des Entschlusses, heißt das, daß ich je nur als ein Geliebter, als ein schon in der Liebe Stehender das eigene faktische Da als Liebender übernehmen kann, und daß die Tatsache, daß ich je schon geliebt bin, mir in der Verkündigung von Christus zugesichert und daraufhin von mir im Glauben angeeignet wird.

Von der ontologischen Existentialanalyse her kann offenbar kein Einwand erhoben werden. Denn so wenig diese das Faktum Christus, das Faktum des verkündigenden Wortes in den Blick bekommen kann, so wenig hat sie Anlaß, das Faktum zu bestreiten. Sie müßte nur dann Einspruch erheben, wenn der theologische (d. h. pseudotheologische) Versuch gemacht werden sollte, der christlichen Verkündigung ihren Ort in der ontologischen Verfassung des Daseins anzuweisen, Christlichkeit also als ein Existential des Daseins zu interpretieren. Das kann sie gerade *dann* nicht, wenn sie die *ontologische Möglichkeit* von so etwas wie einem begegnenden Wort, das gehört werden will und Gehorsam verlangt, und das als gehörtes oder abgelehntes das Dasein ontisch qualifiziert, aufweist. Die Be-

hauptung des Glaubens, daß faktisch nur ein Wort diese Macht habe, ist für sie nicht diskutabel, und die Behauptung, daß das das Wort Gottes sei, ist für sie absurd, denn sie kennt nur das Dasein und kein Jenseits seiner. Aber andrerseits meint die Behauptung des Glaubens, daß das Wort der Verkündigung das Wort Gottes sei, also vom Jenseits in das Dasein gesprochen sei, ja gar nicht, daß dies Wort nicht zugleich als Phänomen des Daseins begegne. Daß es Gottes Wort sei, ist nicht zu sehen, sondern nur zu glauben; und was das bedeute, was also heiße ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, das zeigen zu können, ist gerade ein indirektes Ergebnis der existentialen Analyse.

Die „Exklusivität", die die Theologie für das Wort der Verkündigung und damit für das christliche (glaubende und liebende) Dasein als das einzig echt geschichtliche in Anspruch nimmt, darf nicht falsch interpretiert werden, als sei christliches Dasein den ontologischen Bedingungen von Dasein überhaupt enthoben. Nach Heidegger wählt das Dasein frei seine Möglichkeit eigentlichen Existierens. Diese Freiheit der Wahl ist dem Glaubenden nicht abgenommen, dadurch daß für ihn die Liebe nun als die eine nur noch mögliche Möglichkeit übrig bleibt. Denn Liebe bedeutet ja nicht eine als ererbte frei gewählte Möglichkeit eigentlichen Existierens, in der entschlossenes Dasein notwendig existiert; vielmehr wird eine solche erst in der Liebe gewählt. Das glaubende Dasein steht in voller Verantwortlichkeit; es hat seine Geworfenheit (die es glaubend als Geschaffenheit versteht) zu übernehmen und sich in sein faktisches Da zu entschließen. Die Wahl ist ihm nicht abgenommen; es steht unter der Forderung in Liebe zu wählen [1]).

Die Behauptung des gläubigen Daseins, daß es allein frei sei, konkurriert aber auch nicht mit dem ontologischen Aufweis der Freiheit des Daseins für seine Möglichkeit eigentlichen Existierens; denn die christliche Freiheit ist die Freiheit von der Sünde. Deshalb bedeutet jene ontologisch aufgewiesene Freiheit des Daseins, wo sie sich ontisch realisiert, ohne sich im Glauben und in der Liebe zu vollziehen, nach dem Urteil des Glaubens Unfreiheit; und jene Entschlossenheit, wo sie sich ontisch realisiert, indem sich das faktische

1) So kann auch erst wirklich geklärt werden, was ein Leben in Sündenvergebung bedeutet.

Dasein, an seinem Tode zerschellend, auf sein Da zurückwerfen läßt und sich in die Situation und damit für sich entschließt — sie ist eine Entschlossenheit der Verzweiflung.

Denn jene Entschlossenheit ist ontologisch so verstanden, daß in ihr das Dasein, dessen Sein Seinkönnen ist, je im Entschluß eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Glaube und Theologie sagen und zeigen, daß in diesem Seinkönnen (das in seinem ontologischen Charakter nicht streitig gemacht wird) faktisch immer ein Seinmüssen vorliegt, insofern das Dasein in jeder faktischen Wahl, in der es eine Möglichkeit eigentlichen Existierens wählt, faktisch immer wählt, was es schon ist, daß es nie von seiner Vergangenheit loskommt und deshalb nie frei ist. Deshalb aber ist es auch nie echt geschichtlich, sofern Geschichtlichkeit die Möglichkeit wirklichen d. h. neuen Geschehens bedeutet.

Ist für den Glauben alle ontische Entschlossenheit, Freiheit, Geschichtlichkeit des ungläubigen Daseins Schein, und gibt es das Alles nur im Glauben und in der Liebe, so erhebt sich notwendig die Frage, wie denn das ungläubige Dasein in der existentialen Analyse diese Charaktere des Daseins überhaupt sehen könne. Nun, zweifellos entschließt sich das Dasein, das dem Tod unter die Augen geht, je für seine Möglichkeit; aber der Entschluß ist ein verzweifelter und die Möglichkeit immer nur die eine: zu sein, was das Dasein je schon war. Aber gerade im verzweifelten Entschluß versteht das Dasein, was Entschlossenheit, Freiheit, Geschichtlichkeit ist. Gerade deshalb kann der Glaube vom vorgläubigen Dasein sagen, daß es im Haß, in der Sünde steht. Es steht nicht in einer neutralen Sphäre, so daß, wenn es zur Liebe bewegt wird, eine wunderbare Verwandlung mit ihm vorgehen müßte. Liebe ist nicht caritas infusa, sondern von vornherein eine ontologische Möglichkeit des Daseins, um die dieses dunkel weiß. Glaube ist von vornherein eine ontologische Möglichkeit des Daseins, die im Entschluß der Verzweiflung zum Vorschein kommt. Darin ist die Möglichkeit begründet, daß das Dasein versteht, wenn es vom Kerygma getroffen wird. Denn indem das Dasein sich entschließen will, will es glauben und lieben.

Besteht also soweit kein Konflikt zwischen Gogarten und Heidegger, zwischen ontologischer Analyse des Daseins und theologischer Inter-

pretation des gläubigen Daseins, vermag vielmehr die Theologie auf dem Grunde der existentialen Analyse Glauben und Liebe in ihrem formal ontologischen Wesen als Entschlossenheit zu interpretieren, so scheint sich nun endlich doch noch ein Konflikt zu ergeben.

Nach der existentialen Analyse ist die Entschlossenheit des Daseins begründet in seiner Begrenztheit durch den Tod, in der Zeitlichkeit des Daseins als dem Sein zum Tode. Nach dem Glauben ist die als Liebe zu verstehende Entschlossenheit begründet in der Begrenztheit durch das Du, das für die existentiale Analyse nur als „der Andere" sichtbar ist, dem Glauben aber als „der Nächste" in der Liebe sichtbar wird.

Indem aber Glaube und Liebe sehen, daß das Dasein faktisch durch das Du begrenzt ist, machen sie sichtbar, daß die Begrenzung durch den Tod nur für den eine solche ist, der nicht in der Liebe steht. Deshalb nämlich, weil ich nicht sehe, daß der Nächste mich begrenzt, deshalb, weil ich — im Haß — mich selbst durchsetzen will, wird mir der Tod zur Grenze. Für den, der sich geliebt weiß, wird deutlich, daß die wirkliche Begrenzung des Ich durch das Du gegeben ist, und der Tod hat damit seinen Charakter als Grenze verloren. Die Frage nach dem Tode ist gegenstandslos geworden für den, der (existentiell) weiß, daß er zum Dienst am Nächsten da ist.

So wäre damit endlich doch eine theologische Korrektur an der ontologischen Daseinsanalyse vollzogen, und die Theologie würde selbst so etwas wie eine Ontologie in Konkurrenz zur philosophischen entwerfen?

Nein! Denn der Tod hat in der existentialen Analyse die Bedeutung, als Grenze des Daseins die Frage nach der Daseinsganzheit zu beantworten (Sein und Zeit, § 46). Das ontische Phänomen des Todes ist nur ein ausgezeichnetes Phänomen, an dem die Begrenztheit des Daseins sich deutlich erweist. Seine Bedeutung vermag auch von einem anderen ontischen Phänomen übernommen zu werden, das in der gleichen Weise die Begrenztheit des Daseins sichtbar werden läßt: von der Liebe. Denn „am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber alles am Verständnis dessen, was die Ana-

lytik des Daseins mit dem so genannten herauszustellen versuchte" [1]). Eben das wäre die Frage: wenn „die existentiale Problematik einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins zum Ende des Daseins" (Sein und Zeit, S. 249) zielt, kann dann die Begegnung mit dem Du die ontologische Struktur nicht in gleicher Weise erhellen wie der Tod?

Daß die existentiale Analyse im Tode das Phänomen sieht, von dem aus sie das Dasein in seiner Ganzheit verstehen kann, beruht darauf, daß sie nach einem Phänomen suchen muß, das gleichsam von außen das Dasein begrenzt, das dieses sich nicht selbst geben kann. Denn dieses kann in seiner Sorge-Struktur, in seinem Sich-vorwegsein, kein die Ganzheit konstituierendes Ende seiner selbst kennen. Die Analyse muß aber, will sie nicht ins Blaue über ein „Außen" spekulieren, die Ganzheit gebende Grenze im Dasein, als ins Dasein begegnend aufweisen können. Das einzige Phänomen, das diesen Bedingungen genügt, ist der Tod.

Wenn die Theologie statt seiner die ins Dasein begegnende Verkündigung und in eins mit ihr die Begegnung des Du, die durch diese Verkündigung als solche verständlich wird, nennt, so sagt sie nicht, daß die existentiale Analyse des Todes „falsch" ist, und daß das gläubige Dasein nicht mehr im Tode seine Begrenzung erführe. Auch dem gläubigen Dasein steht der Tod bevor. Hat er für dieses „seine Macht verloren", so heißt das: der Glaube und ihm entsprechend die Theologie sieht, daß der Tod für das Dasein ein Entweder-Oder im Sinne von Gericht und Gnade bedeutet (also im Sinne einer Qualifikation der Daseins-Ganzheit, von der die existentiale Analyse nichts wissen kann), das im Glauben entschieden ist. Die Theologie erkennt also die Zusammengehörigkeit von Tod und Offenbarung Gottes. Denn sie sieht einerseits, daß im Tode dem natürlichen Dasein Gott begegnet [2]), und sie sieht nicht andrerseits, daß die Begegnung mit der Offenbarung nichts mehr und nichts weniger bedeutet, als Tod für den natürlichen Menschen, daß Liebe schlechthinnige Preisgabe des Ich ist und nur als solche den Tod „überwindet".

1) Heidegger, Kant ... S. 226, in bezug auf das Verhältnis des ontologischen Begriffs der „Sorge" zum ontischen Phänomen der Sorge.

2) Das wäre als ein Satz einer „natürlichen Theologie" zu bezeichnen.

So ist die Bestimmtheit, die das Dasein als liebendes durch das Du gewinnt, genau analog der dreifachen Bestimmtheit des Daseins durch den Tod, die die existentiale Analyse sichtbar macht (Sein und Zeit, S. 242):

1. „Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Nochnicht, das es sein wird, der ständige Ausstand." Ebenso aber versteht sich das glaubende und liebende Dasein; vgl. Phil. 3, 12—14; Röm. 13, 8.

2. „Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins." Entsprechend versteht das gläubige Dasein, daß es seine Existenz erst vom Du empfängt; wäre der mir je bevorstehende Anspruch des Du gänzlich behoben, so wäre ich nicht mehr Ich.

3. „Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus". Entsprechend weiß das liebende Dasein: der Nächste ist je mein Nächster, mein Lieben kann nicht durch einen Anderen vertreten werden.

So steht sich denn das Dasein mit der dem Du zu erweisenden Liebe in gleicher Weise wie mit dem Tode „selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor", und „so sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge" zum Tode „gelöst" (Sein und Zeit, S. 250).

Die Begrenztheit durch den Tod hört aber für das gläubige Dasein so wenig einfach auf, daß sie vielmehr als ständig sich meldende im Glauben und in der Liebe ständig überwunden werden muß. Deshalb sind die Charaktere, die das gläubige Dasein bestimmen, alle nur auf dem Grunde der existentialen Analyse begrifflich verständlich zu machen. Wie der Glaube das Gott-unter-die-Augen-gehen ist, so ist die Liebe die Entschlossenheit, die die Situation ergreift, so ist die Hoffnung die sich vorweg seiende Sorge, in der es dem Dasein um sich selbst geht, die dies „um sich selbst" nicht vernichtet, sondern Gott anheim gestellt hat, so ist die Freude nichts anderes als die das Dasein bewegende Angst (wie diese sich vor „nichts" ängstet, so freut sich die Freude an „nichts") in einer bestimmten Modifikation, nämlich als „überwundene".

Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie.

Von Dr. Karl Löwith in Marburg.

Daß die Theologie als Wissenschaft überhaupt philosophiert und philosophieren muß, sofern sie das gläubige Dasein wissenschaftlich verständlich machen will, dies ergibt sich der Sache nach daraus, daß dieses „gläubige" Dasein zugleich ein „menschliches", ein dem Menschen „natürliches" und überhaupt Dasein ist. Dieses dem Menschen rein als solchem natürliche Dasein — es mag im Vergleich zur Natur noch so unnatürlich sein — ist aber spezifisches Thema der Philosophie. Sofern nun aber die Theologie speziell von der ontologisch-existenzialen Analytik des Daseins Gebrauch macht und zwar deshalb, weil sie in der ontologischen Weite und Formalität dieser philosophischen Analyse die Gewähr sieht für deren ontische „Neutralität"[1]), so muß sich die Frage nach der möglichen Aufnahme und Übernahme der ontologisch-existenzialen Analyse des Daseins von seiten der Theologie dadurch beantworten, daß zunächst gefragt wird nach dem Zusammenhang und Unterschied ontischen und ontologischen Seins und Verstehens innerhalb der philosophischen Analyse selbst. Gesetzt, es ließe sich zeigen, daß die ontologische Weite und Formalität der Analytik des Daseins nur die formalisierte Ausweitung eines ganz bestimmten und voraussetzungsvollen ontisch-ontologischen Daseinsverständnisses

1) S. den Aufsatz des Verf. Theol. Rundschau N. F. II (1930) Heft 1, S. 26 ff., bes. S. 38, Anm. 1 und S. 60.

ist, so wäre die weitere Frage: ob die mögliche Übernahme der philosophischen Ergebnisse vonseiten der Theologie sich nicht gerade dadurch selbst ermöglicht, daß sich die Theologie in dieser ganz bestimmten ontologischen Interpretation ein theologisches Vorverständnis entgegenkommen läßt — nämlich so, wie dem Glauben der ausgesprochene Atheismus entgegenkommt — aber keineswegs eine „rein sachliche" Analyse eines sogenannten natürlichen Daseins — diesseits, aber nicht jenseits des Glaubens und der christlichen Tradition. Die ontologische Bestimmung des Daseins z. B. als einer „Geworfenheit" (ins Dasein) wäre dann also deshalb spezifisch verwendbar auch für die theologische Interpretation der „Geschöpflichkeit" des Menschen, weil die Geworfenheit den puren Tatbestand des Da-seins von vornherein so ausdeutet, wie er ausgedeutet werden muß, wenn das Dasein spezifisch gott-los gesehen wird — aber nicht, weil die Rede von der Geworfenheit etwa einen puren Sachverhalt (der dann als solcher auch dem gläubigen Dasein zugrunde liegen müßte) deutungslos ausspricht. Desgleichen wäre die Bestimmung des Daseins durch „Tod", „Angst", „Schuld", „Gewissen" und „Sorge" nicht deshalb theologisch verwendbar, weil etwa diese Existenzialien Ausdruck sind für eine schlechterdings natürliche Daseinsverfassung, sondern weil sie Ausdruck sind für ein solches philosophisches Verständnis der menschlichen Existenz, welches die christliche Daseinsauslegung, im Hegelschen Doppelsinne, in sich „aufgehoben" hat d. h. aufbewahrt und zugleich beseitigt.

Um diese, für das mögliche Verhältnis von ontologischer Phänomenologie und protestantischer Theologie entscheidende Frage zu entwickeln, sei kurz zusammengefaßt (s. Th. Rundschau, a. a. O. S. 26 ff.), was den Fortgang der Phänomenologie zur Philosophie im wesentlichen kennzeichnet.

Worauf es positiv im Fortgang von der naiv-deskriptiven Phänomenologie zur reflektiert ontologischen Interpretation ankommt, ist die auf solchem Wege erzielte und gesicherte Einsicht, daß 1. schon jede „schlichte" Beschreibung des schlicht Gesehenen von einem die Beschreibung vorwärtsführenden „Verstehen" geführt ist, — daß 2. dieses Verstehen den Charakter eines „Entwurfs"

hat und sich folglich an Hand von leitenden Vor-urteilen bewegt, nämlich bezüglich dessen, was überhaupt und wie es und worauf hin es verstanden werden soll, — daß 3. gerade deshalb alles darauf ankommt, sich dieser im wörtlichen Sinn „pro-duktiven" Vorurteile kritisch zu vergewissern, um sie im entscheidenden Ansatz der Interpretation in Rechnung zu stellen, und daß es 4. mit dieser, gerade für die „Objektivität" einer Interpretation erforderlichen Durchsichtigkeit ihrer Bedingtheit noch nicht getan ist, sondern daß es auf Grund solchen Durchschauens der maßgebenden Vorurteile einer Auslegung nun darauf ankommt, diese von Grund auf leitenden Vorurteile ihrerseits ausdrücklich in Frage zu stellen, sie hinsichtlich ihrer „Wahrheit" und Evidenz im ganzen und einzelnen zu befragen, um so eine spezifisch vorurteilslose, „objektive" und „natürliche" Interpretation zu ermöglichen — wozu es freilich keines illusorischen Absehens von der menschlichen Subjektivität bedarf, sondern der positiven Ausbildung einer von traditionellen Vorurteilen freien und unbefangen interpretierenden Subjektivität.

Das leitende Vorurteil einer jeden Interpretation menschlicher Existenz ist aber ein vorbildliches Existenzideal, welches niemals ein „beliebiges" ist, sondern stets der realen Faktizität menschlicher Lebenserfahrung entspringt. Und so wird zur ersten und letzten kritischen Frage notwendigerweise die nach der Wahrheit und Evidenz des maßgebenden Existenzideals der Auslegung menschlichen Lebens. Diese ebenso „persönliche" wie „sachliche" Frage überlassen die Vertreter positiver Wissenschaften zumeist dem Privatleben des Einzelnen oder der Kirche; die Philosophie kann sich aber nicht mit einer billigen Verteilung der Wahrheit — einerseits in allgemein gültige, „rein wissenschaftliche" Wahrheiten, die für alle, weil für keinen verbindlich sind und andererseits in „rein persönliche", die für niemand andern als für einen selbst verbindlich sind — zufrieden geben, ohne damit ihren Charakter als Philosophie aufzugeben. Sie wird daher nolens volens, wenn sie nur überhaupt spricht und das heißt zu Andern spricht, wenn schon keinen „Machtspruch", so doch einen Ausspruch tun und eine entspre-

chende Verantwortung für „existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten" auf sich nehmen müssen, auch wenn sie das nicht will und sich — wie Heideggers Analytik des Daseins — vor einer direkten Verbindlichkeit durch eine „indirekte" und deshalb „formale" „Mitteilung" zu sichern weiß [1]). Eine solche Übernahme von Verbindlichkeiten läßt sich auch nicht reduzieren auf diejenige Verbindlichkeit, welche im persönlichen „Einsatz" einer Interpretation für den Interpreten liegt.

Es kann gegenüber einer philosophischen Interpretation des menschlichen Daseins auch nicht der Ausweg beschritten werden, ihren Gehalt in unmittelbar einleuchtende, weil „rein phänomenologische" und nicht ohne weiteres überzeugende, weil höchst persönlich „wertende" Abschnitte aufzuteilen, wobei es einem dann freistünde, diesen oder jenen Teil vorzuziehen. Denn philosophisch ist z. B. in Heideggers „Analytik des Daseins" der systematische Begriff der „Welt" oder des „Man" oder auch nur des „Zeugganzen" um kein Haar weniger voraussetzungsvoll als etwa der Begriff von „eigentlicher Existenz", „Freiheit", „Tod", „Schuld" und „Gewissen". Nicht erst der „weitere Aufbau" — nach der vorausgehenden Analyse der Alltäglichkeit — steht in Heideggers System des Daseins, wie S. Marck meint [2]), im Zeichen der Unterscheidung: entweder eigentlichen oder uneigentlichen Existierens, „himmlischer oder irdischer Sorge", sondern mit dieser grundsätzlichen und fragwürdigen Unterscheidung eigentlichen und uneigentlichen Daseins (sie ist nicht minder voraussetzungsvoll als Kierkegaards „Entweder-Oder") wird der positiv leitende Existenzbegriff, eben im Sinn einer „Eigentlichkeit" von vornherein formal angezeigt, und dieser leitet den ganzen Aufbau von Anfang an, wenngleich diese leitende Idee von der Eigentlichkeit der Existenz dem äußeren Fortgang der Darstellung nach erst am Ende deutlich heraustritt. Die vorausgehende Phänomenologie des Alltags weicht nicht, wie Marck sagt, an einem bestimmten kritischen Punkt der Untersuchung einem ausgesprochen „ethischen und religionsphilosophischen" Gepräge der

1) S. zum Begriff der indirekten Mitteilung: Kierkegaard, Abschl. unwiss. Nachschrift II § 2 u. 4.

2) Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, I, 1929, S. 144 ff.

Analysen, und die Untersuchung verläßt nicht „mehr und mehr" ihren „nur phänomenologischen" Ausgangspunkt, und das „schlichte Vernehmen des Gegebenen" macht nicht erst hinterher der „Konstruktion" Platz — sondern die Konstruktion im Hinblick auf ein bestimmtes Existenzideal leitet notwendigerweise schon von Anfang an durchgehends gleichmäßig das „schlichte" Vernehmen und sie bewirkt überhaupt, daß auf diese Weise Vieles vernommen wird, was sonst unvernehmlich geblieben wäre, und daß es so und nicht anders vernommen wird.

Wenn aber auch die einzelnen Bestimmungen einer systematischen phänomenologischen Philosophie durchwegs gleichmäßig voraussetzungsvoll sind — ist denn eine „ontologische" Interpretation des Daseins überhaupt im ontischen Sinn eines anthropologisch bestimmten Existenzideals voraussetzungsvoll? Sind nicht vielmehr alle ontologischen Bestimmungen in gleicher Weise rücksichtlich eines ontisch maßgebenden Existenzideals gerade voraussetzungslos? Wenn dem so ist, dann wäre auch die Annahme und Übernahme einer ontologischen Interpretation des Daseins von seiten einer christlichen Theologie keine Unmöglichkeit; denn sie könnte dann in die formalen Umrisse rein ontologischer Ergebnisse ihre theologischen Inhalte einzeichnen, ohne dadurch mit einem unchristlichen Inhalt in Konflikt zu geraten. Es ließe sich dann z. B. der ontologische Leerbegriff der „Entschlossenheit" des Daseins theologisch durch das, wozu die „Liebe" entschlossen ist, erfüllen, so, wie sich dann auch der Begriff von der „Geworfenheit" des Daseins — als ein rein formaler, weltanschaulich voraussetzungsloser Begriff — konkret interpretieren ließe im Sinne der „Geschöpflichkeit" des gläubigen Daseins. Das christliche Gebot der Nächstenliebe widerspräche dann nicht dem „neutralen" Sinn des ontologisch-existenzialen Grundsatzes, daß das Dasein „um willen seiner selbst" existiere, da sich dieser Satz ja selbst als die Bedingung der Möglichkeit sowohl „egoistischen" als auch „altruistischen" Verhaltens verstanden wissen will [1]). Gewissen, Schuld und Tod und Sorge hätten dann überhaupt keine ontisch verbindliche und

1) Vgl. Th. Rundschau a. a. O. S. 60, und Heidegger, Wesen des Grundes (Husserl-Festschrift 1929), S. 97.

verständliche Bedeutung, sondern die Bedeutung reiner Methodenbegriffe zum Zwecke einer Erhellung des Seinsproblems als solchen. Man muß sich dann freilich wundern, weshalb denn nun überhaupt noch derartig „weltanschaulich", „ethisch", ja sogar moralistisch und christlich belastete Ausdrücke von der Ontologie verwandt werden, wenn z. B. „Sorge" eigentlich etwas ganz anderes meint, nämlich „die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im (!) Menschen" [1] — eine Definition im Hinblick auf das abstrakte Problem des Seins als solchen, in der nur noch die unformalisierte Redewendung von einer „innersten Bedürftigkeit" inkonsequent ist und wiederum ein „ontisches" Mißverständnis nahe legt wie eben jeder, der natürlichen Logik der Sprache und des gesunden Menschenverstandes entnommene Ausdruck. Aber — sagt Heidegger: „Am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber alles am Verständnis dessen, was die Analytik des Daseins mit dem so Genannten (!) herauszustellen versuchte. Nimmt man nun aber den Ausdruck ‚Sorge' — entgegen und trotz der noch ausdrücklich gegebenen Anweisung, daß es sich nicht um eine ontische Charakteristik des Menschen handelt — im Sinne einer weltanschaulich-ethischen Einschätzung des ‚menschlichen Lebens' statt als Bezeichnung für die strukturale Einheit der in sich endlichen Transzendenz des Daseins, dann gerät alles in Verwirrung. Von der die Analytik des Daseins einzig leitenden Problematik wird dann überhaupt nichts sichtbar." Heideggers Selbstinterpretation kommt also offenbar der möglichen Übernahme der phänomenologischen Ontologie vonseiten der Theologie entgegen. Desgleichen gilt nach Heideggers eigener Aussage die „Angst" als die „entscheidende" Grundbefindlichkeit „nicht in Absicht auf irgend eine weltanschauliche Verkündigung eines konkreten Existenzideals, sondern sie hat ihren entscheidenden Charakter lediglich aus dem Hinblick auf das Seinsproblem als solches" — wobei freilich weiter unten wiederum die — nur sprachliche? — Inkonsequenz unterläuft, daß in bezug auf diese fundamentalontologische Angst von einem „meist verborgenen Erzittern alles Existierenden" gesprochen wird, was wiederum, gegen den Sinn des Autors, ein „ontisches"

1) S. Heidegger, Kant u. d. Problem d. Metaphysik, S. 226.

Mißverständnis nahe legt, weil solche Ausdrücke zum mindesten ontisch-ontologisch zweideutig sind. Überhört die Theologie diese grundsätzliche Zweideutigkeit, so erzielt sie nur ein illusorisches Einverständnis mit der Ontologie. Hält man sich an die Selbstinterpretation des Autors, so hat es zwar den Anschein, als wären die ontologischen Begriffe rein ontologische Wesensbegriffe, für die — analog Husserls „Wesen" — die ontischen „Tatsachen" wesenlos sind — ein Reich der „unbefleckten Erkenntnis" (Nietzsche) weitab vom „vulgären" Verständnis der naiven Höhlenbewohner, denen die philosophische Sonne Platos noch nicht geleuchtet hat.

Daß dem trotzdem nicht so ist und sein kann, geht aber nicht nur aus der offenbar stark „weltanschaulichen" Wirkung von „Sein und Zeit" hervor (was ja immerhin auf einem Mißverständnis beruhen könnte), sondern unwiderleglich aus „Sein und Zeit" selbst, worin nicht nur die Differenz, sondern auch der Zusammenhang von ontischen und ontologischen Ursprünglichkeiten klargelegt wird. Die existenzial-ontologische Analytik ist danach ihrerseits „letzlich existenziell, d. h. ontisch verwurzelt" (S. 13, „Sein und Zeit") und das Dasein hat vor allem anderen Seienden sowohl einen ontischen als auch einen ontologischen Vorrang, es ist die „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologie". Philosophie aber ist „universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt[1]). Heidegger stellt die grundsätzliche Problematik des ontisch-ontologischen Zusammenhangs aber an späterer Stelle noch viel ausdrücklicher heraus. Bei der Analyse der „Ganzheit" des Daseins heißt es im Hinblick auf eine mögliche Vorwegnahme des ausstehenden Todes:

„Die existenzial entwerfende Umgrenzung des Vorlaufens hat die ontologische Möglichkeit eines existenziellen eigentlichen Seins zum Tode sichtbar gemacht. Damit taucht aber dann die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf — aber doch nur als eine ontolo-

1) Vgl. hierzu G. Misch s Kritische Frage an Heidegger: Lebensphilosophie und Phänomenologie, Philosoph. Anzeiger III (1929) S. 279.

gische Möglichkeit. Zwar hielt sich der existenziale Entwurf des Vorlaufens an die früher gewonnenen Daseinsstrukturen und ließ das Dasein gleichsam selbst sich auf diese Möglichkeit entwerfen, ohne ihm ein „inhaltliches" Existenzideal vorzuhalten und „von außen" aufzuzwingen. Und trotzdem bleibt doch dieses existenzial „mögliche" Sein zum Tode existenziell eine phantastische Zumutung. Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. Wirft sich das Dasein je faktisch in ein solches Sein zum Tode? Fordert es auch nur aus dem Grunde seines eigensten Seins ein eigentliches Seinkönnen, das durch das Vorlaufen bestimmt ist? ... Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins ... wird erst dann auf probehaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann. Gelingt es, eine solche Bezeugung und das in ihr Bezeugte phänomenologisch aufzudecken, dann erhebt sich erneut das Problem, ob das bislang nur in seiner ontologischen Möglichkeit entworfene Vorlaufen zum Tode mit dem bezeugten eigentlichen Seinkönnen in einem wesenhaften Zusammenhang steht" (S. 266 ff.).

Faktisch erfolgt die nachfolgende „Bezeugung" der existenziellen Möglichkeit aber wiederum ontologisch-existenzial und doch schließt der § 59 mit Sätzen, welche die Fraglichkeit des Verhältnisses ontologischer und ontischer Möglichkeiten als eine Frage nach dem Verhältnis von Leben und Erkennen, d. i. als die „lebensphilosophische" Frage des „wissenschaftlichen Menschen" an sich selbst für einen Augenblick offen lassen. Es heißt dort in bezug auf ein ursprüngliches, d. i. ontologisches Verständnis des Gewissens:

„So wenig die Existenz notwendig und direkt beeinträchtigt wird durch ein ontologisch unzureichendes Gewissensverständnis, so wenig ist durch eine existenzial angemessene Interpretation des Gewissens das existenzielle Verstehen des Rufes gewährleistet. Der Ernst ist in der vulgären Gewissenserfahrung nicht weniger möglich als der Unernst in einem ursprünglicheren Gewissensverständnis. Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch Möglichkeiten ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt."

Und so ist auch die Frage nach dem „Ganzseinkönnen" eben doch „eine faktisch existenzielle" und „das Dasein beantwortet sie als entschlossenes" — das heißt doch wohl: als faktisch entschlossenes und somit ontisches, menschlich-allzumenschliches Da-

sein. Und so heißt es nun (S. 309), gerade umgekehrt wie in den früher (auf S. 370) zitierten Stellen:

„Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich (!) eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige „Gegebenheit" des ganzen Daseins. Die anfangs nur (!) ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur (!), weil dessen Grund auf eine ontische (!) Möglichkeit des Daseins zurückgeht."

Diese vorlaufende Entschlossenheit, nämlich zu sich selbst (aber nicht etwa zu einer nicht minder prinzipiell und ontologisch bestimmbaren „Nächstenliebe") und zwar im Sinne einer absoluten, „je eigenen" und unüberholbaren „Selbständigkeit" und einer entsprechend doppelsinnigen „Eigentlichkeit" des Daseins (s. S. 55 des I. Teiles), dies und nichts anderes charakterisiert die Eigentlichkeit des „existierenden" Daseins! Aber:

„Gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die „eigentliche" Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muß sie sich nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich der existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt? Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und frei sein für seine eigensten Möglichkeiten, und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als ontische Möglichkeiten (Weisen des Seinkönnens) zugrunde zu legen und diese auf ihre ontologische Möglichkeit zu entwerfen? ... Die „gewaltsame" Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen? Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrunde legt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine beliebige? Ist die Seinsweise, gemäß der sich das Seinkönnen des Daseins zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält, eine zufällig aufgegriffene? Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod"? (S. 312 ff.)

In dieser rhetorischen Frage, die aber in „Sein und Zeit" eine faktisch fraglose Beantwortung erfährt, gipfelt offensichtlich und ausdrücklich das entscheidende „Vorurteil" der ontologischen Interpretation (des menschlichen Daseins) als einer existenzialen, und wenn eine christliche oder auch unchristliche Interpretation des menschlichen Lebens nicht hier, an dieser Idee von „eigentlicher Existenz" ansetzt, so hat sie ihre kritischen Gegenmöglichkeiten auch schon aus der Hand gegeben. In dieser ausdrücklichen Fixierung des Todes als der obersten Instanz des Daseins enthüllt sich nur die letzte Konsequenz des ersten Ansatzes der Interpretation des Daseins als eines „je eigenen". Diese Eigenheit war von vornherein bestimmt im Doppelsinne der „Eigentlichkeit" (s. S. 55 d. I. Teils), und als die eigenste Möglichkeit des Daseins gilt der existenzial-ontologischen Analyse der Tod (s. S. 59 d. I. Teils). Nur in bezug auf diese bestimmte Idee von einer eigensten eigenen Möglichkeit des Daseins „ist" der Tod „oberste Instanz". Er ist dies nur, wenn man ihn — existenzial-ontologisch — als die äußerste Möglichkeit des Daseins versteht und unter dieser Möglichkeit ein eigenes Sein-können. Seiner ontischen Wirklichkeit und seiner wirklichen Möglichkeit nach ist der Tod dagegen so wenig existenzial bedeutsam, daß er in Heideggers Analyse seiner wirklichen Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach ausdrücklich aus dem Begriff des Todes ausgeschaltet wird. Trotzdem kann aber der Tod hinsichtlich seiner ontischen Möglichkeit und Wirklichkeit nach auch ontologisch nicht Nichts sein, wenn anders ontologische Möglichkeiten ontische Möglichkeiten auf ihre ontologische Möglichkeit hin entwerfen! Ontisch ist der Tod zwar zunächst etwas, was gerade keine „eigenste" Möglichkeit darstellt, sondern etwas was jedermann irgendeinmal wirklich trifft — aber nicht weil und sofern er „existiert", sondern weil und sofern er am Leben ist. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, daß auch dieser lebensmäßige Tod ontologisch relevant werden könnte. Für die existenzial-ontologische Analyse wird er es aber nicht. Das ontische Faktum des natürlichen Sterbenmüssens wird vielmehr aus dem existenzial-ontologischen Begriff von vornherein ausgeschaltet, das mögliche Sein-zum-Ende vollzieht sich unabhängig von dem lebensmäßigen bloßen

Zu-Ende-sein oder „Ableben". Dieser so gefaßte und ausgeschaltete lebensmäßige Aspekt vom Tode entspringt aber keineswegs einer vorurteilslosen Ansicht, sondern dieser bedeutungslose Aspekt des „Ablebens" ergibt sich seinerseits aus der schon vorgängig leitenden, existenzial-ontologischen Bedeutsamkeit des Daseins als eines eigenen Sein-Könnens. Die etwa von der Theologie als rein „sachlich" beanspruchte philosophische Interpretation des menschlichen Lebens und Sterbens setzt also faktisch schon einen ganz bestimmten Begriff von der Natur des menschlichen Lebens voraus, nämlich einen solchen, wonach die „Substanz" des Menschen seine „Existenz" ist und der „Bestand" des menschlichen Lebens die „Selbständigkeit des existierenden Selbst" (Sein und Zeit S. 303). Nur wenn die Substanz des Menschen ausschließlich in seine Existenz gesetzt wird, d. h. aber allgemein: in das, was das Dasein, sich selbst verstehend und überantwortet, sein kann und insbesondere in das, was das Dasein gerade auch noch aus seinem Zu-Ende-sein, seinem Ableben-müssen für sich selbst mit Wille und Verstand machen kann — nämlich eine existenzielle Vorwegnahme des Ablebens in einer vorlaufenden Entschlossenheit — nur dann ist dieser bestimmte Begriff vom Tode der dem Menschen natürliche und sachgemäße. Diese Natürlichkeit kann damit noch immer so unnatürlich und unsachgemäß sein, wie der christliche Glaube an die Auferstehung für den, der nicht daran glaubt. Und die zum Tode vorlaufende Entschlossenheit, welche den Tod allererst als ein mögliches Sein-Können erschließt, ist auch nur deshalb im gleichen Sinne oberste Instanz, weil sie das Dasein auf sein „eigenstes Selbstseinkönnen zurückholt", aus der Verlorenheit in das „Man". Dieser oberste und zugleich unterste Grundbegriff der Analytik des Daseins ist also voraussetzungsvoll bestimmt durch das maßgebende Existenzideal von einer absoluten Selbständigkeit des Daseins. So unbestreitbar das bloße Faktum des Ablebens ist, welches ist, was es ist, ganz unabhängig von jedem Existenzideal, so wenig unabhängig ist doch die bestimmte — existenzielle und existenziale — Bedeutung bzw. Bedeutungslosigkeit des Ablebens von dem leitenden Existenzideal der systematischen Interpretation. Nur unter dessen Leitung kann Heidegger paradoxerweise sagen: „Ableben kann das Dasein nur solange

es stirbt" und weil das „Sterben" ontologisch-existenzial kein Zu-Ende-sein ist, sondern ein Sein-zum-Ende, d. h. ein existierendes Sich-dazu-verhalten-Können bedeutet, kann Heidegger noch paradoxer weiterhin sagen: das Sterben gründe — nämlich hinsichtlich seiner existenzial-ontologischen Möglichkeit! — in der Sorge, nämlich in der Sorge des existierenden Daseins um sich selbst und sein mögliches Ganzseinkönnen. Nur so versteht sich das Dasein auf den Tod — „eigentlich", d. h. nur so ist das Verhalten zum Tod dem maßgebenden Existenzideal gemäß.

Nun gibt es und gab es aber zu jeder Zeit auch noch ganz andere menschliche Möglichkeiten, sich zum Tode zu verhalten und entsprechend andersartige Aspekte auch schon vom bloßen „Ableben". Ohne aus diesen möglichen Aspekten die ontisch-ontologische Konsequenz zu ziehen, seien — der philosophischen Unbefangenheit wegen — einige angezeigt: Man kann im Tode den natürlichen Tribut sehen, welchen der Mensch als Lebewesen der Natur seines Daseins schuldet, und man wird ihm dann entsprechend fatalistisch entgegensehen. So betrachtet bedeutet der Tod keine radikale Individuation, sondern die menschen-unmögliche Aufhebung der menschlichen Individuation durch die Natur alles Lebens. So schildert Tolstoi in seiner Erzählung „Die drei Tode" drei mögliche Arten des wirklichen Sterbens, und er läßt keinen Zweifel darüber, daß für ihn der dritte dieser Tode, d. i. der schlechthin naturhafte, die würdigste Art des Sterbens ist, auch noch für den Menschen von vorbildlicher Bedeutung [1]). Der Mensch kann auch so in den Tod gehen, daß er ihm erst im gegebenen Augenblick des wirklichen Sterbenmüssens entgegensieht und dann — ohne Angst und Vereinzelung auf sich selbst — in den Tod geht, mit stoischem Heroismus und im Gedanken an die Angehörigen — wie W. Scott auf seiner Südpolexpedition. Der Mensch kann sich auch so zum Tode verhalten, daß er sich jederzeit im Besitz der Freiheit weiß: sein Leben durch freien Entschluß zu beenden und daraus eine bestimmte Grundhaltung im Leben gewinnen. Man kann aber auch im Hinblick auf die Bedeutsamkeit des „Unbewußten" für das menschliche Leben

1) Vgl. Tolstois eigene Interpretation dieser Erzählung in T.s Briefw. m. d. Gräfin A. A. Tolstoi S. 115.

überhaupt bestreiten, daß das „eigentliche" Problem des Todes im eigenen Tod zu suchen ist und statt dessen als das menschlich entscheidende Problem das ambivalente Verhältnis zum Tode von Angehörigen ansehen, weil sich hierbei die unbewußt-bewußte Zweideutigkeit des menschlichen Seins und Verhaltens am deutlichsten offenbart [1]). Man kann im Tode auch einfach einen „Abschied" aus dem Leben sehen, und dann wird das „natürliche" Verhältnis zum Tode „Ergebung" sein, und das spezifische Sinnbild des Todes der Friede der Totenstille. So hat der Theologe Overbeck [2]) im Tode vor allem „das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen" respektiert wissen wollen, „ein uns allen gemeinsames Los", aber gerade keine je eigenste Möglichkeit, die er trotzdem auch ist, aber so, daß diese Eigenheit als eine allgemein menschliche erfahren wird. Overbeck hat demgemäß die Art, wie Montaigne und Spinoza den Tod betrachteten, der christlichen vorgezogen, weil sie weniger „affektiere". Affektiert ist aber auch die forcierte Gleichgültigkeit gegenüber dem Tode, wie sie aus Hegels Äußerung (s. S. 64 d. I. Teils) spricht. Und so ist und bleibt die offene Frage immer die: welche bestimmte Art des Verhaltens zum Tode die dem Menschen als Menschen natürliche und dem Tode gegenüber sachgemäße ist. Die Beantwortung dieser Frage setzt voraus eine Explikation dessen, was die Natur des Menschen ausmacht. Aber auch schon ohne eine solche Explikation kann von vornherein soviel gesagt werden: daß kein Begriff vom Tode unbefangen und natürlich sein kann, der nicht auch das faktische „Ableben" in seinen Gehalt mit aufnimmt. Denn wenn auch dieses Ableben den Tod noch nicht menschlich bestimmt, so gehört es doch so notwendig zum Tode dazu, wie das menschliche Leben im ganzen zum existierenden Dasein als solchem. Denn wenn das Dasein seinen lebensmäßigen Tod auch nicht „ontisch-isoliert" hat, sondern „mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart" (Sein und Zeit, S. 247) und menschliches Dasein weder tierisch „verendet" noch physiologisch „ablebt", sondern ein ursprüngliches und freies Verhältnis zum Bevorstand seines Todes

1) S. Freud, Sammlg. kl. Schr. zur Neurosenlehre IV: „Zeitgemäßes über Krieg und Tod", II. Teil.

2) F. Overbeck, „Christentum und Kultur", S. 282 ff.

hat, so kann diese ursprüngliche Seinsart doch nicht „ursprünglich" bestimmt werden, wenn — um der erwünschten Reinheit eines rein existenzial-ontologischen Begriffs vom Tode willen — von der faktischen Ungeschiedenheit dieses freien Könnens und jenes naturnotwendigen Müssens abstrahiert wird. Von dieser phänomenalen Ungeschiedenheit kann so wenig abstrahiert werden wie überhaupt von dem problematischen Zusammenhang des Menschseins und Daseins, des Lebens und Existierens.

Ist aber die als ursprünglich beanspruchte existenziale Interpretation methodisch überhaupt in der Lage auch noch Ursprünglichkeiten anderer, als rein existenzialer Art zu sehen und in den Ansatz der Interpretation aufzunehmen? Ursprünglichkeiten z. B., welche gerade nicht dem Dasein selbst als einem je eigenen Seinkönnen entspringen, sondern einem solchen Sein des menschlichen Daseins, welches das eigene Können fundamental begrenzt und zwar so begrenzt, daß sich an solcher Begrenzung auch allererst das Sein dieses „Könnens" in seiner ursprünglichen Problematik entdeckt? Auf solche ursprüngliche Grenzen des eigenen Könnens, wie sie gerade der Tod schon dem „gemeinen" Verstand in den Blick bringt, müßte aber nicht zuletzt die Theologie bedacht sein, wenn sie sich von der Philosophie etwas sagen lassen will. Was das Dasein hinsichtlich des Todes „kann", ist nichts, was den Tod betrifft, sondern nur das eigene Sein zum Tode. Aber selbst dieses Sein zum Tode könnte nicht sein, was es sein kann, wenn ihm nicht in Gedanken — und ursprünglicher in der Angst [1]) — das

1) Beide Phänomene — die Angst vor dem Nichts und der Gedanke an den Tod — haben in Heideggers System des Daseins die Funktion: das Sein des Daseins, seinen Seinssinn als solchen zu erhellen, zu zeigen, daß es überhaupt „ist", nämlich geworfen in den Tod und hineingehalten in das Nichts. Indem beide das Dasein vor das Nichts stellen, zeigen sie ihm dadurch, daß es überhaupt ist und zu sein hat und daß es ihm in diesem seinem Sein um sich selbst geht. Beide Phänomene erschließen somit dem Dasein die Möglichkeit: zurückgeworfen auf sich selbst, vereinzelt es selbst zu sein, frei von den Illusionen des „Man". Die Angst zeigt nur konkreter und ausdrücklicher, was von vornherein als die „Grundbefindlichkeit" des Daseins angesprochen wird: „daß es ist und zu sein hat" d. h. daß es ins Dasein gewor-

vor Augen stünde, was gemeinhin als Sterben und existenzial als Ableben bezeichnet wird. Das existenziale Sterben, d. i. das mögliche Sein-zum-Tode kann noch so sehr in der Sorge und in der Angst des Daseins begründet sein, so ist doch nicht minder die daraus hervorgehende Entschlossenheit ihrer wirklichen Möglichkeit nach in dem angstvollen Vorblick auf die nackte, sinnbare Tatsache des wirklichen Sterbenmüssens begründet. Diese Tatsache läßt aber, wie jede pure Tatsache, prinzipiell eine Mannigfaltigkeit von möglichen Ausdeutungen zu. Eine dieser möglichen Ausdeutungen gibt die existenziale Interpretation. Für diese ist das tatsächliche Sterbenmüssen relativ bedeutungslos, weil sie als ontologische Interpretation von vornherein nach dem Logos des Seien-

---

fen ist. Die Abschnürung dieser existenzialen „Geworfenheit" von der lebensmäßigen Geburt bleibt dabei so fragwürdig wie die des „Seins-zum-Ende" vom „Ableben". In dieser existenzialen Abstraktion der Geworfenheit von der Geburt gewinnen Tod und Angst die positive Bedeutung: das Dasein sich selbst ent-werfen zu lassen und es ganz und gar auf sich selbst zu stellen. Einen Vorrang hat die Angst vor dem Tode aber insofern, als sich die Geworfenheit des Daseins (in den Tod) „ursprünglicher und eindringlicher" in der Befindlichkeit der Angst enthüllt als in der bewußten Vorwegnahme des Todes (Sein und Zeit, S. 251). Ihrer methodischen Bedeutung nach gehören Tod und Angst aber so zusammen wie Verstehen und Befindlichkeit. Beide ermöglichen es dem Dasein, entgegen dem Verfallen an das Man, es selbst zu sein und damit überhaupt im existenzialen Sinn eigentlich da-zu-sein. Wenn also in Heideggers Vortrag „Was ist Metaphysik" nicht mehr vom Tode und von der vorlaufenden Entschlossenheit, sondern nur noch vom Nichts und von der Angst die Rede ist, so ändert das im Prinzip nichts an dem Ansatz der Analytik des Daseins in Sein und Zeit. Nur in einem Satz scheint sich etwas prinzipiell Neues zu zeigen: die in „Sein und Zeit" vorausgesetzte „Neutralität" des Daseins — neutral gegenüber dem Menschsein — scheint hier einen phänomenalen Ausweis zu erfahren, nämlich in dem Satz (a. a. O. S. 18): die Angst verwandle den Menschen in ein pures Dasein; denn in der Angst sei es nicht „mir" oder „dir" unheimlich, sondern „Es" ist „Einem" unheimlich, in ihr ist faktisch nur noch so etwas wie ein reines Dasein des Menschen da (S. 16, 17). Ist aber die Angst die ursprüngliche, ontisch-ontologische Basis für die mögliche Rede von einem reinen „Dasein", so müßte sich von hier aus die gesamte Analytik des Daseins hinsichtlich ihres rein ontologischen Anspruchs „verwandeln", nämlich in einen phänomenologischen Ausweis der wirklichen Möglichkeiten anthropologischer „Neutralität".

den, nach dessen Seinssinn, nach dem „Sein" fragt. Damit *setzt sie voraus*, daß überhaupt alles Seiende nach seinem Sinn befragt werden kann! Und dieser vorausgesetzte und befragte „Sinn" ist für die ontologische Interpretation von keiner beliebigen und auch nicht von vielsinniger Art, sondern die ontologische Interpretation fragt *als existenziale nur* nach einem *solchen* Sinn, wie er dem eigensten Sein- und Verstehen-können des Daseins selbst entspringen kann. Die ihrer Absicht nach universale ontologische Fragestellung schließt also nicht aus, daß der Tod für den Menschen auch noch eine ganz andere Bedeutung haben kann, z. B. eine solche, welche nicht dem entspringt, was der Tod für ein „eigentlich" *existierendes* Dasein sein und bedeuten kann, sondern dem, was er lebensmäßig für das menschliche Leben bedeuten kann. Von dieser lebensmäßigen Bedeutsamkeit des Todes abstrahiert die existenziale Analyse bewußtermaßen, weil sie als solche überhaupt keine andern Ursprünglichkeiten kennt, als die, welche dem existierenden Dasein selbst entspringen können — *abgesehen* davon, daß es als *menschliches* Dasein *im Leben* steht. — In dieser Abstraktion liegt sowohl die Stärke als auch die Schwäche einer jeden, nicht nur systematisch durchdachten, sondern systemhaft abschließenden Philosophie, einer jeden „reinen" Philosophie, im Unterschied zu jener Art von Philosophie, welche man als anthropologische bezeichnen müßte, weil sie ihre philosophische Bestimmtheit und Systematik an der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des menschlichen Lebens bemißt. Eine anthropologische Philosophie wie diejenige von Dilthey und Nietzsche wird sich gegenüber der verführerischen Dichtigkeit der geschlossenen philosophischen Systeme eine philosophische Skepsis bewahren und die entscheidenden Fragen fraglich, d. h. offen lassen, so offen wie es das menschliche Leben selber tut, wenn es dem Menschen die geschichtlich gebundene Freiheit läßt: auf grundverschiedene Art zu leben und zu sterben, bei sich und außer sich, eigentlich und uneigentlich zu sein. Diese Differenzen sind immer nur *scheinbar* durch die Ausweitung einer bestimmten, grundsätzlich gewordenen Lebenserfahrung zu einer formal ontologischen Möglichkeit *des* Daseins zu umspannen. In Wirklichkeit reicht die Universalität der Ontologie und überhaupt der Philosophie nicht weiter

als die menschliche Reichweite der philosophierenden Individualität. Auch alle ontologisch-existenzialen Möglichkeiten (die ihrerseits nicht die Möglichkeiten von Ontologie erschöpfen) entwerfen nur — wie Heidegger selbst sagt — ontisch-existenzielle Möglichkeiten auf ihre ontologische Möglichkeit hin.

Hat man sich auf diese Weise den notwendigen und unzerreißbaren Zusammenhang der ontischen und ontologischen Bestimmungen des Daseins an Hand des ontisch-ontologischen Begriffs vom Tode klar gemacht, so verbietet sich aber von selbst die Idee einer möglichen Übernahme philosophischer Begriffe in die Theologie auf Grund ihrer ontologischen Weite und Formalität. Denn diese bedeutet keine ursprüngliche ontische Neutralität der phänomenologisch-ontologischen Analyse, sondern diese versachlicht nur in der Art der Neutralisierung ihren notwendigerweise voraussetzungsvollen Ausgang durch Formalisierung. Was auf diese Weise gewonnen wird, ist keine „rein" ontologische Bestimmung des Daseins, sondern eine ontisch-ontologische Explikation eines sowohl ontisch wie ontologisch vor allem andern Seienden ausgezeichneten Daseins. Auch das Ontologisch-sein ist eine ontische Auszeichnung des Daseins und dieses sein ontisches Ontologisch-sein bedeutet, daß es ein solches Seiendes ist, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, daß es damit zugleich zu seinem Sein ein Seinsverhältnis hat und daß es sich selbst in seinem Sein — ausdrücklich oder unausdrücklich — versteht (Sein und Zeit, S. 12). So sehr aber dieses Verstehen das Dasein schon ontisch auszeichnet, liegt doch gerade im Onto-logisch-sein des Daseins dessen „Auszeichnung". Die Aufgabe einer ontologisch-existenzialen Analyse des Daseins ist aber immer „hinsichtlich ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in der ontisch-existenziellen Verfassung des Daseins vorgezeichnet" und eigentlich nicht „letztlich", sondern von Anfang an „existenziell, d. h. ontisch verwurzelt".

Trotz oder vielmehr gerade wegen dieses Zusammenhangs ist nun aber doch noch die Frage zu stellen, inwiefern die ontologisch-existenziale Bestimmung des Daseins vor der ontisch-existenziellen einen „Vorrang" hat. Einen Vorrang hat die eine vor der andern für etwas Bestimmtes. Dieses den Vorrang bestimmende Wofür

des Vorrangs ist aber nicht schon allein dies, daß es dem Dasein in seinem Sein um sich selbst geht und daß es sich zu sich selbst verhalten kann, sondern dies, daß es sich, in seinem Sein, verstehen kann. Dieser daseinsmäßige Vorrang des Verstehens ist aber seinerseits in unausdrücklicher Weise mitbestimmt durch den selbstverständlichen Vorrang, welchen das ausdrückliche Verstehen der philosophischen Ontologie des Daseins für sie selber hat — „selbstverständlich" nämlich unter der Voraussetzung eines vorzüglich „wissenschaftlichen" Daseins! Weil sich die philosophische Ontologie des Daseins vorzüglich im Verstehen bewegt, deshalb gilt auch schon für das Dasein selbst, vor aller Wissenschaft, sein mögliches „sich selbst in seinem Sein Verstehen" als das, wodurch es ontisch „ausgezeichnet" ist. Die Frage ist aber, ob das ausdrückliche Verständnis der Philosophie gleich ursprünglich zum Dasein gehört wie dasjenige vorphilosophische Verstehen, welches das Dasein implicite darin betätigt, daß es ihm überhaupt um sein Sein geht und daß es dazu ein Verhältnis hat. Das „Denken" mag noch so identisch sein mit dem „Sein" (Hegel) und das Seinsverständnis noch so sehr zum Dasein selbst gehören (Heidegger), so ist und bleibt doch der „wissenschaftliche Mensch" — diese anthropologische Voraussetzung der Ontologie — nur eine bestimmte und begrenzte Ausgeburt eines vorgängigen und allgemeinen Menschseins, genau so wie auch die abstrakten Begriffe der Philosophie — nach Herder — ein „künstlich aufgeworfener Maulwurfshügel" sind gegen den „Berg" der „Muttersprache", d. h. gemessen an den vorgegebenen Begriffen und Ideen des gemeinen Menschenverstandes. Setzt sich nun aber das ontologische Dasein über das Menschsein begrifflich und sachlich hinaus und hinweg, indem es sich — aus rein onto-logischen Gründen — für eine ursprünglichere Bestimmung erklärt als das Menschsein, ursprünglicher nämlich im Sinne der vorausgesetzten, rein ontologischen Verständlichkeit, so verkehrt sich die Sachlage, und es entsteht der Anschein, als philosophiere das Dasein „im" Menschen, während in Wirklichkeit doch nur immer der Mensch über sein Dasein philosophiert. Dieser Hegelsche Kopfstand braucht aber nicht marxistisch auf die Beine gestellt zu werden, sondern was die spezifische Lage des Men-

schen kennzeichnet und die „Analytik des Daseins" trotz ihrer rein ontologischen Absicht herausgestellt hat, das ist der ontisch-ontologische Zusammenhang, und dessen Glieder sind nicht einseitig aufeinander fundiert, sondern so wechselseitig ineinandergreifend wie das menschliche Sein, Verhalten und Verstehen selbst. Nur in rein ontologisch-begrifflicher Absicht hat das Ontologischsein des ontischen Daseins einen undiskutierbaren Vorrang vor dem Ontischsein des Ontologischen; diese ontologisch-begriffliche Tendenz kann sich aber so wenig wie die Wissenschaft überhaupt aus sich selbst begründen. An und für sich ist das menschliche Dasein und Daseinsverständnis ontisch-ontologisch, und jede Übernahme von Begriffen einer philosophisch ausgebildeten Ontologie übernimmt damit nolens volens auch ganz bestimmte, ontische Voraussetzungen einer anderen, ungläubigen Daseinsverfassung und Daseinsinterpretation. Zu einem bloßen gegenseitigen Ausspielen von Standpunkten führt aber eine Auseinandersetzung an der ontisch-ontologischen Quelle der Problematik der verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten menschlichen Lebens nur dann, wenn die „Standpunkte" des Lebens auf den schwachen Füßen von bloß theoretischen „Gesichtspunkten" stehen.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß mit einer wortreichen Predigt von der „Liebe", im Gegensatz zur „Sorge" [1]), eine durch-

1) S. W. Koepps Polemik gegen Heideggers Analytik des Daseins, Seeberg-Festschrift 1929: „Merimna und Agape". An Heideggers Begriff von „Sorge" redet K.s „Agape" aber in erster Linie nicht einfach deshalb vorbei, weil K. die rein ontologisch gedachte Sorge „ontisch" mißversteht, sondern deshalb, weil K. zwar ständig von einer „noch ursprünglicheren Analyse" des Daseins, nämlich aus der Liebe, spricht, aber der von Heidegger faktisch durchgeführten — und auf diesem Wege ontologisch gewordenen — Analyse der Sorge nur dies unanalysierte, wenngleich schöne Wort entgegenzustellen hat. An sich wäre es jedoch durchaus denkbar, daß die schon an und für sich so fragwürdige „Liebe" zum Nächsten auch philosophisch von prinzipieller Bedeutung für das Verständnis des Daseins werden könnte, weil sie sich nicht auf eine bloße Modifikation der „Fürsorge" reduzieren läßt, ohne ihren eigentümlichen Sinn einzubüßen. Christlich, von der Forderung der Nächstenliebe aus verstanden und interpretiert, bekäme aber auch die Sorge ein anderes Gesicht und einen andern Sinn, eine andere Art von Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit. Der Bruch zwischen Liebe und

geführte begriffliche Analyse widerlegt oder auch nur diskreditiert werden könnte.

So ausdrücklich aber in den oben zitierten Stellen das leitende Existenzideal einer unbedingten und unüberholbaren „Freiheit zum Tode" methodisch in Rechnung gestellt wird und die doppelsinnige, ontisch-ontologische Problematik der Ontologie als solcher zur Sprache kommt — so sehr ist doch andererseits die „rein" ontologische Tendenz leitend: das Dasein gerade nicht aus einer „konkreten möglichen Idee von Existenz" zu konstruieren. „Das Dasein soll (!) im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist ... ein positiver Charak-

Sorge läßt sich aber auch nicht auf den formalen Generalnenner der Sorge bringen. Denn dies verlangte eine Formalisierung beider Begriffe, bei welcher sowohl der eine wie der andere nichtssagend würde und jeden erfüllbaren Sinn verlöre. Worauf es für eine positive Kritik der Philosophie ankäme, das wäre ein ursprüngliches theologisches Verständnis gerade der Sorge, am Leitfaden und im Ausgang von der Liebe, aber weder eine bloße Gegensetzung von unexplizierter „Liebe" noch eine Interpretation der Liebe am Leitfaden einer philosophisch interpretierten Sorge. So, wie K. den Unterschied von Sorge und Liebe festhält, wird er hinfällig wie ein zweibeiniges Wesen, dessen eines Bein viel zu kurz geraten ist. Auf zwei gleichartigen und deshalb auch vergleichbaren und unterscheidbaren Beinen steht dagegen die Unterscheidung dann, wenn sie, wie in Tolstois Volkserzählung „Wovon die Menschen leben" beiderseits im Sinne einer christlichen Predigt durchgeführt ist. Dem Volk will aber K. mit seiner Kritik von Heidegger doch offenbar nichts erzählen? — Nicht prinzipiell, sondern nur der Front nach von Koepp unterschieden ist auch diejenige Polemik gegen die Ontologie des Daseins, welche H. Barth in „Zwischen den Zeiten" (1929, Heft 6) veröffentlicht hat. Ein Satz wie der: „‚Schuld' beherrscht nicht in ihrer ‚Nichtigkeit', sondern in ihrer Dämonie das Dasein" ist so lange nichtssagend, als diese „Dämonie" nicht ebenso expliziert wird, wie Heidegger die Nichtigkeit als Schuld expliziert hat. Desgleichen nützt keine Berufung auf den „platonisch verwurzelten Idealismus", um Heideggers Analyse der „Werkwelt" dadurch zu diskreditieren, daß man sagt: „Wir wollen aber lieber das Wirken des Handwerkers aus der Schöpfungstat des Demiurgen verstehen, anstatt daß wir den Demiurgen in die kleinbürgerliche Alltäglichkeit des Handwerkers hinunterziehen," wenn man diesen Demiurgen im wissenschaftlichen Dunkel eines bloßen Lieberwollens beläßt.

ter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins Durchschnittlichkeit" (S. 43). Die Frage ist nur, ob diese durchschnittliche Indifferenz etwas anderes ist und sein kann als eine solche Indifferenz, für welche im voraus maßgebend ist die Differenz eigentlichen oder uneigentlichen Existierens, eine Indifferenz also, die um nichts voraussetzungsloser ist als die Differenz, sondern nur eine Einebnung des differenten Daseins darstellt — so wie das Man-selbst-Sein ja auch nur eine bestimmte Möglichkeit des Ich-selbst-Seins ist. Als der zunächst „natürliche" und insofern unvoreingenommene Standpunkt des Daseins ist also die „Alltäglichkeit" auch nur dann anzusehen, wenn schon als der „eigentliche" Standpunkt der eines sich je zu eigenen Existierens feststeht. Denn nur von diesem her gesehen ergibt sich auch der spezifisch durchschnittliche Aspekt der Alltäglichkeit. An und für sich ist dieser Standpunkt des „Alltags" aber so unnatürlich und voreingenommen, wie der ihm entsprechende Augenblick vorlaufender Entschlossenheit zu sich selbst; denn er ist seiner Charakteristik nach ein christlich-moralistisch beurteiltes „Verfallensein" an das Besorgen der „Welt". Es kann nicht gut ein bloßes ontisches Mißverständnis sein, wenn man, besonders bei der Analyse des „Man" so oft an Kierkegaard [1]) und seine „Kritik der Gegenwart" und seinen „Begriff der Angst" erinnert wird, oder auch an andere, spezifisch protestantische Kennzeichnungen der Öffentlichkeit des Lebens.

Unbeschadet aber der nahen Verwandtschaft der leitenden Existenzbestimmungen in Heideggers Analytik des je eigenen Daseins zu Kierkegaards Begriff von der Existenz des Einzelnen (auf welcher Herkunft und Verwandtschaft gerade der entscheidenden Vorurteile nicht zuletzt auch die mögliche Zusammenarbeit dialektischer Theologie und phänomenologischer Ontologie beruht) unterscheidet sich diese philosophische Analyse des Daseins von jener und jeder theologischen prinzipiell und radikal dadurch, daß sie auf dem Wege der ontologischen Formalisierung eben gerade die

1) S. M. Beck, „Philosophische Hefte", Sonderheft über Heideggers „Sein und Zeit", 1928.

theologischen Vorurteile aus dem, was Kierkegaards unvergleichliche Geisteskraft an existenziellen Phänomenen erschlossen hat, entfernt und so von Grund aus verwandelt hat. G. Kuhlmann[1]) hat das in seinen Fragen an R. Bultmann ganz richtig erfaßt, wenn er sagt: „Heideggers konsequentes Zu-Ende-denken des Kierkegaardschen Existenzbegriffs ist zugleich schärfste Kritik Kierkegaards. Alle theologischen Momente werden ausgeschieden... das Dasein rein aus sich selbst... erfaßt. Daß dies gelingt, ist die Kritik an Kierkegaard; sie zeigt, daß er zu Unrecht das

1) „Zum theol. Problem der Existenz", ZThK X, 1, 1929. K. sagt: Heideggers Ontologie verfehle das einzig ernst zu nehmende Problem des Menschen, das Problem des „Andern". Der Andere sei für die Ontologie des Daseins im bloßen „Mitsein" des je eigenen Daseins gegeben. Das „eigentliche" Problem beginne aber erst, wenn das Sein des Andern als ein nicht minder eigenes und das je eigene begrenzendes verstanden werde. Offenbar versteht der Theologe K. unter dieser Begrenzung des eigenen Daseins durch den Andern aber nicht eine menschlich bedingte Autorität des Andern und kein bloßes Gegeneinandersein des Einen und Andern, sondern der „Andere" gilt ihm, im Hinblick auf Gott, als ein so unverfügbares und unanalysierbares Phänomen, daß K. auch selbst darüber nichts weiter zu sagen weiß als dies, daß der Andere philosophisch unanalysierbar sei. Damit entzieht sich K. aber schon selbst den von ihm geforderten „gemeinsamen Boden der Diskussion"; denn wie sollte man über unanalysierbare Phänomene sinnvoll diskutieren können? K. verkennt, daß die ontologische oder auch anthropologische, überhaupt die „intentionale" Bezogenheit des Andern auf einen selbst diesen Andern damit noch keineswegs zu einer bloßen immanenten Funktion des Ich macht, sondern im Gegenteil allererst zeigt, wie und wie sehr der Andere für einen selbst bestimmend sein kann und wie anders er ist als man selbst. Die bloße abstrakte Abwehr der Analysierbarkeit und Verfügbarkeit gibt noch keine Basis für die mögliche Kritik einer philosophischen Analyse; sie gibt kein besseres Wissen, sondern sie ist nur ein — anspruchsvolles — Nichtwissen. Gegen diese Art von philosophierender Negativität gilt, was schon Schelling über Jacobis Glaubensphilosophie gesagt hat, gegen eine Philosophie, die ebenfalls im Hinblick auf das „Du" gegen alle transzendentale Immanenz gerichtet war. Anstatt aber das „Wissen, das ihr mißfällt, wirklich anzugreifen, räumt sie ihm vielmehr gänzlich das Feld, indem sie sich ins Nichtwissen zurückzieht, mit der Versicherung, nur im Nichtwissen sei Heil. Hieraus folgt also, daß sie jenes bloß substantielle, Aktus ausschließende Wissen, das im Rationalismus herrschend ist, selbst für das einzig mögliche... Wissen hält, indem sie ihm nicht ein anderes Wissen, sondern bloßes Nichtwissen entgegensetzt" (Schelling, s. W. X, S. 167).

Paradox seiner eigenen Existenz als das christliche ausgab ... Heidegger hat die Existenzialdialektik Kierkegaards entschlossen profanisiert und zur Erhebung des Wesens des humanum gemacht." Die theologischen Begriffe werden aber nicht einfach qua ontische ausgeschieden, sondern qua theologische, d. h. als Begriffe, denen keine philosophisch-wissende, wohl aber eine gläubig-wissende „Erfahrung" entsprechen kann. Wenn Heidegger also in der von Kuhlmann zitierten Anmerkung (S. 306) sagt, die Ontologie des Daseins lasse von sich aus die Möglichkeit z. B. der „Sünde" nicht einmal offen, weil philosophisches Fragen grundsätzlich nichts von der Sünde „weiß", so steht diese Abwehr trotz aller ontologischen Ansprüche grundsätzlich doch auf derselben Ebene wie die psychologisch-anthropologische Kritik des Sündenbegriffs durch Nietzsche, der ebenfalls als philosophisch Wissenwollender nicht an die Sünde glaubte und deshalb auch nichts von ihr wissen konnte, aber insofern radikaler war, als er das Sündenbewußtsein konsequenterweise nun seinerseits philosophisch-anthropologisch zu verstehen und mithin als solches aufzulösen versuchte, nämlich als eine unkritische, unwahre Selbstauslegung der menschlichen Mißbefindlichkeit durch sich selbst — am positiven Leitfaden der Wohlbefindlichkeit des „Wohlgeratenen". Diese Konsequenz der philosophisch-anthropologischen Umkehrung der theologischen Begriffe vom menschlichen Dasein nicht zu ziehen ist keine Frage des „wissenschaftlichen Taktes", da es bei dem grundsätzlichen Mißverhältnis von Theologie und Philosophie nicht darauf ankommen kann, jeden auf seine Façon selig werden zu lassen. Die ebenso primitive wie entscheidende Differenz theologischer und philosophischer Existenzauslegung, die beiderseits zu Ende gedacht zur gegenseitigen Interpretation führen muß, besteht in dem Unterschied: ob der Mensch an Gott und auf diesem Umweg an sich selbst glaubt oder aber an sich selbst und demgemäß darin, ob man das menschliche Leben „aus ihm selber" verstehen will oder aber von einem Jenseits seiner selbst her zu verstehen glaubt und demnach will, daß nicht des Menschen Wille, sondern Gottes Wille geschehe [1]). Sofern eine

1) So formuliert Nietzsche als „Prinzip des Glaubens": „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen weiß, der legt wenigstens einen Sinn ... hinein, d. h. er glaubt, daß ein Wille bereits darin sei."

Theologie noch in irgendeinem Sinne Theologie ist, also das menschliche Leben im Hinblick auf Gott bedenkt, und eine Philosophie eine Wissenschaft von dem, was der Mensch als solcher von sich und der Welt wissen kann, unterscheiden sich mithin beide dadurch, daß jene auf ein den Menschen übertreffendes, ihn transzendierendes Jenseits, das nicht „transzendental" zu begreifen ist, bezogen ist und diese auf das alleinige Diesseits, d. h. auf grundsätzlich transzendental zu begreifende, aus dem Dasein des Menschen als dem Transzendens seiner selbst „begründete" Transzendenzen. Mit der philosophischen Frage nach dem „Sinn" des Seienden wird schon eo ipso alles nur mögliche Seiende auf die Seite des Menschen zurückbezogen, eine Bezogenheit, der das Christentum auf seine Weise ebenfalls Rechnung trägt, in dem paradoxen Dogma von der geschichtlichen Existenz Christi als eines „Gott-Menschen". Auch wo es nicht, wie bei Feuerbach und Nietzsche, zur ausdrücklichen Konsequenz einer anthropologischen und insofern atheistischen Verkehrung bzw. Richtigstellung der theologischen Wahrheiten bzw. Illusionen kommt, wird die Tendenz des „wissenschaftlichen Atheismus" (Nietzsche) zur Diesseitigkeit als philosophische Grundtendenz festgehalten — äußere sie sich nun als begründender Rückgang, als Reduktion aller Gegebenheiten auf ein reines Bewußtsein (Husserl) oder auf ein fundamental-ontologisches Dasein (Heidegger) oder auf das menschliche Leben (Dilthey und Nietzsche), als diejenige letzte Voraussetzung, hinter welche nicht mehr weiter zurückgegangen werden kann, weil sie nämlich selbst schon alle Voraussetzungen enthält. Da jene letzte Art von Fundierung im Prinzip diejenige ist, welche der Idee einer selbständigen und somit anthropologischen Philosophie am nächsten steht, und da das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf die anthropologische Differenz von Theologie und Philosophie hinsichtlich ihrer Bestimmung der menschlichen Existenz zurückweist, bedarf es zur Klärung dieser letzten Frage noch einer kurzen Vergegenwärtigung der leitenden Absichten Diltheys und Nietzsches in ihrem methodischen Rückgang auf das „menschliche Leben" als solches — abgesehen von der inhaltlichen Differenz ihres eigentlichen Begriffs vom menschlichen Leben.

Dilthey entwickelte bereits in einer seiner ersten Abhandlungen

(1892), betitelt „Erfahren und Denken", den entscheidenden Mangel der erkenntnistheoretischen Logik als eines „unanalysierten Logismus" und entsprechend positivistischen Empirismus und versuchte demgegenüber die Idee einer „analytischen Logik" festzustellen. Dasselbe Motiv, welches bei Husserl für den Rückgang auf die Phänomene des Logos lebendig war, bewegte auch Dilthey, aber mit dem Unterschied, daß Diltheys Unternehmen von vornherein ungleich weitere Perspektiven hatte, weil er das „Logische" nicht — wie Husserl — aus den Strukturen des traditionellen, wenn auch „reinen" „Bewußtseins" entwickelte, sondern im Rückgang auf die Strukturen des bewußten Lebens, seine Erfahrungen und Verhaltungen. Demgemäß setzt Dilthey auch, im Gegensatz zu Husserl, den traditionellen, rationalistischen Einsatz des Descartes, beim „Bewußtsein", nicht fort, sondern er destruiert ihn. „Die rationalistische Position wird heute von der Schule Kants hauptsächlich zur Geltung gebracht. Der Vater dieser Position war Descartes. Er zuerst hat der Souveränität des Intellekts siegreichen Ausdruck gegeben. Diese Souveränität hatte aber ihren Rückhalt in der ganzen religiösen oder metaphysischen Position seiner Epoche und sie bestand ebenso bei Locke und Newton als bei Galilei und Descartes. Nach dieser ist die Vernunft das Prinzip der Konstruktion der Welt, nicht eine episodische Erdentatsache. Doch kann niemand sich dem heute entziehen, daß dieser großartige ... Hintergrund nicht mehr selbstverständlich ist." So sieht Dilthey im Unterschied zu Husserl die Frage der Erkenntnis überhaupt weniger fachphilosophisch an und hat stets das konkrete Ganze der geistigen Situation des gegenwärtigen Menschen im Blick, auch wo er die speziellsten Fragen behandelt. Und so beschließt er seine nüchterne Studie mit den fast leidenschaftlichen Sätzen: „Die Problematik des modernen Denkens ... die pessimistisch-skeptische Denkhaltung, dann wieder eine hiervon Stütze ziehende kirchliche Theologie: das sind alles Symptome derselben Zuständlichkeit des gegenwärtigen Denkens. Das ist aber die Frage: soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche Handeln und Denken wieder zu bestimmen vermag, so muß sie wieder zu behaupten und festzuhalten vermögen. Welchen mächtigen Ausdruck gab einst Hegel diesem Bedürfnis und Willen,

als er die Reflexionsphilosophie der kantischen Epoche angriff. Wie hat in England Carlyle, in Frankreich Comte dasselbe Bedürfnis und denselben Willen zum Ausdruck gebracht! Beiträge, einem solchen Ziele sich zu nähern, dürfen nachsichtige Beurteilung erbitten." Und an anderer Stelle heißt es: „Daß man sich nichts wollte vormachen lassen, das war ... die ungeheure Kraft des naturwissenschaftlichen Positivismus", so verständnislos er auch für das Leben des Geistes gewesen sei. „Der Aufsatz über das Studium des Menschen und der Geschichte zeigt, wie ich mich in diesem philosophischen Streben dem Positivismus verwandt fühlte." „Aus dieser Lage entstand der herrschende Impuls in meinem philosophischen Denken, das Leben aus ihm selber verstehen zu wollen." „Hinter das Leben" jedoch „kann das Denken nicht zurückgehen". Und wenn Husserl überall von den transzendenten Gegenständen zurückgeht auf die sinngebenden Akte des „intentionalen", d. h. immer schon von sich aus auf Gegenständliches gerichteten Akte des Bewußtseins, so erweist sich die volle Tragweite dieser Tendenz zur Diesseitigkeit, nämlich auf die Seite des seiner selbst gewissen, menschlichen Bewußtseins, wiederum erst bei Dilthey, der philosophisch auf das Ganze geht, wenn er in einer Schlußbetrachtung zum „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" folgendes sagt: „Ehedem suchte man von der Welt aus das menschliche Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. ... Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen." Und wiederum derselben Tendenz zur Diesseitigkeit, wie Husserls Rückgang auf das „Bewußtsein" und Diltheys Rückgang auf das „Leben" gibt diejenige Definition der Philosophie Ausdruck, welche bei Heidegger vorliegt — Philosophie zwar als „universale" phänomenologische Ontologie; um aber in begründeter Weise universal sein zu können, müsse sie ausgehen von der Analytik des menschlichen Daseins, so daß „das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht ist, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt". Der Leitfaden des universalen Fragens ist also auch bei Heidegger ausgesprochen diesseits, auf Seite des menschlichen Daseins festgemacht,

und nur für dieses Dasein gibt es auch nach Heidegger so etwas wie „Sinn" und „Unsinn", Verständlichkeit und Unverständlichkeit („Sein und Zeit" S. 151), d. h. nur in bezug auf menschliches Dasein hat es überhaupt Sinn: von Sinn zu reden und nach Sinn zu fragen.

Und wiederum dieselbe Art der Fragestellung begegnet in Nietzsches „Wille zur Macht" und in seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft". Denn diese Lehre ist nichts anderes als die nihilistische Auflösung der Frage nach dem Sinn *als solchem*. Es zeigte sich Nietzsche, daß auch das menschliche Leben nur Sinn „hat", sofern es einen solchen haben „will", einen Willen zum Sinn hat. An und für sich könnte es aber auch in der Weise da-sein und immer wiederkehren, daß es eines bestimmten „Warum" und „Wozu" seines Daseins entraten könnte, einen besonderen Sinn überhaupt nicht „nötig" hätte, also jenseits von Sinn und Unsinn und infolgedessen auch „Jenseits von Gut und Böse" — daseiend wie es schon von Natur aus ist, gleichsam wie eine „zweite Natur", die weder „geworfen" ist, noch es nötig hat, sich deshalb daraus zu „entwerfen", sinnfreier- und amoralischerweise daseiend. Nietzsche radikalisiert also die neuzeitliche Tendenz zur Diesseitigkeit, nämlich so, daß auch noch die Frage nach dem Sinn als solchen jenseits dessen zu stehen kommt, was diesseits, auf Seite des Menschen, überhaupt sinnvollerweise gefragt werden kann. Erst Nietzsche trieb die Frage nach dem Sinn so weit, bis sie schließlich als eine sinnlose Frage auf sich zurückkam — sinnlos, weil sie de facto immer schon beantwortet ist und der Mensch überhaupt nicht danach gefragt wird, weder nach der Art und Weise, wie er als Lebender geraten und geartet ist, noch nach seinem Tode. Das, was einer seinem Dasein nach *ist*, geht nicht auf in dem, was sich dieses Dasein selbst „*bedeuten*" und sein „kann"; an und für sich ist das menschliche Dasein weder sinnvoll noch sinnlos, sondern jenseits von Sinn und Unsinn. Gerade deshalb gibt es sich aber bewußter- und gewolltermaßen selbst Sinn und Bedeutung, das heißt aber nichts anderes als: es „interpretiert" sich. Und diese Interpretationsfrage, rein als solche — also *daß* sich das menschliche Dasein überhaupt interpretiert und so seinem Sein Sinn einlegt und wiederum auslegt, dieses Faktum der Inter-

pretation als solcher löst Nietzsche nihilistisch verstehend auf. Die Interpretation richtet sich, indem sie dem Sinn als solchem auf den Grund geht, selbst zugrunde; ihrer eigenen Tendenz nach lebt sie zunächst aber immer von dem ihr eigenen Vorurteil, daß es das, worauf sie als Interpretation ausgeht — nämlich auf Sinn und Verständlichkeit — positiv gibt. Gerade dies muß aber die philosophische Interpretation, die sich als solche selbst in Frage stellt, offen lassen, d. h. sie muß danach fragen, ob und in welchem Sinn es so etwas wie „Sinn" und „Verständlichkeit" und „Verstehen" überhaupt gibt, sie muß sich selbst verstehen. Sie kann nicht a priori etwas verständlich-machen wollen, worin vielleicht weder ein göttlicher noch ein menschlicher Verstand ist. Und im Vollzug dieser radikalisierten Interpretationsfrage kam Nietzsche zu dem Ergebnis, daß Sinn- und Verständlichkeit nicht zur „Natur", zum natürlichen Wesen des menschlichen Lebens gehören, daß es aber anthropologisch verständlich ist, wieso der Mensch immer wieder dazu kommt, sich, seinem Da-sein, Leben und Leiden einen besonderen — z. B. einen „christlichen" oder einen „tragischen" Sinn zu geben oder einzulegen. Indem nun aber Nietzsche „aus Redlichkeit" darauf verzichtet, dem Dasein einen Sinn zuzulegen, den es seiner Natur nach nicht hat, löst sich die Interpretationstendenz als solche und von selber auf.

Mit dieser nur scheinbar widerspruchsvollen Tendenz zu einer „natürlichen" „Interpretation" dessen, was der Mensch ist — entspringt doch diese Tendenz zur Interpretation als solcher gerade der Unnatürlichkeit des Menschen — löst sich aber auch die für das traditionelle Verhältnis von christlicher Theologie und atheistischer Philosophie maßgebende Unterscheidung christlicher und heidnischer Daseinsauslegung auf. Die Idee einer natürlichen Interpretation des menschlichen Lebens gewann der Philologe Nietzsche zwar zunächst im Rückblick von dem „modernen Menschen" auf das „klassische Dasein" des Griechen als des „bisher höchstgearteten Typus Mensch", ohne sich jedoch der Einsicht zu verschließen, daß gerade zu dieser vorchristlichen Welt „alle Brücken, ausgenommen den Regenbogen der Begriffe" abgebrochen sind, da für uns auch das klassische Altertum nur noch verständlich sei im Durchgang durch das

Christentum, in welchem jenes noch in unsere Gegenwart hineinrage; wenn aber dieses schwinde, so schwinde auch das mögliche Verständnis des Altertums noch mehr. Es sei aber gerade jetzt die beste Zeit, um das Altertum zu verstehen, nämlich deshalb, weil uns kein Vorurteil mehr leite zugunsten des Christentums, aber: „wir verstehen es noch und in ihm auch noch das Altertum, soweit es auf einer Linie steht" („Wir Philologen", Aph. 257 f.). Beide, die antike wie die christliche Kultur, sind faktisch überlebte Kulturen. Von beiden trenne uns heute, daß ihre menschlichen Grundlagen — die mythisch fundierte Stadtkultur der Griechen und die römisch-katholische Sozietät — durch und durch hinfällig geworden sind. Eine Kritik der Griechen und Römer, sagt Nietzsche, ist insofern zugleich eine Kritik des Christentums, denn die Grundlage im religiösen Kultus ist dieselbe. Die Aufgabe wäre somit: die Antike als unwiederbringlich zu kennzeichnen und damit auch das Christentum und die bisherigen Fundamente unserer Sozietät. Denn so sehr das Christentum das Altertum überwunden hat, ebensosehr ist es schon selbst vom Geist des ausgehenden Altertums überwunden worden. Und unsere gegenwärtige Kultur leide ja gerade an dieser ungemeinen Unreinlichkeit und Unklarheit des Menschlichen, an der „witzigen Verlogenheit", die das altertümliche Christentum über den Menschen gebracht hat, indem es im Kampf gegen den natürlichen Menschen den unnatürlichen hervorgebracht hat. Unsere angebliche Kultur hat keinen Bestand, weil sie sich auf unhaltbare, fast schon verschwundene Zustände und Meinungen aufbaut. Die Mission des echten philosophischen Philologen, welcher das Altertum in seiner Entfernung von uns völlig begriffe, wäre somit: der große Kritiker und Skeptiker zu sein in unseren Zuständen der Bildung und Erziehung. Wir leben, schließt Nietzsche an dieser Stelle, heute in einer Periode, wo die verschiedensten Lebensauffassungen nebeneinander stehen; deshalb sei unsere Zeit so lehrreich wie selten eine, deshalb auch so krank, weil sie an den Übeln aller Richtungen zugleich leide.

Das positive Ideal aber, von dem aus Nietzsche seine Kritik der gegenwärtigen Kultur und des gegenwärtigen Menschen unternahm, ist das, was er den „europäischen Menschen", den „guten Europäer" der Zukunft nennt — ein bestimmter Menschentypus, in dem

sich die geistige und politische Einheit Europas vorbereitet. Als vorzeitige Vorbilder dieses guten Europäers galten ihm Existenzen wie Goethe und Napoleon, eine Art und Weise zu sein, bei der weder gefragt werden kann, ob sie eigentlich „christlich" oder eigentlich „atheistisch" ist, da sie weder im Sinne des christlichen Glaubens noch im Sinne des nicht minder christlichen „Atheismus" glaubt, sondern eine eigene und neue Art von Glaubensbekenntnis hat, welches die geschichtlich bedingte „Unklarheit im Menschlichen" überwunden hat. „Es fehlt unter den Europäern von heute nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in einem abhebenden und ehrenden Sinne Heimatlose zu nennen. . . . Wie vermöchten wir auch in diesem Heute zuhause zu sein! Wir sind allen Idealen abgünstig, auf welche hin Einer sich sogar in dieser zerbrechlichen . . . Übergangszeit noch heimisch fühlen könnte; was aber deren „Realitäten" betrifft, so glauben wir nicht daran, daß sie Dauer haben. Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Tauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andere allzu dünne „Realitäten" aufbricht. . . . Wir „konservieren" Nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir sind durchaus nicht „liberal", wir arbeiten nicht für den „Fortschritt", wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen. . . . Wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als „moderne Menschen", und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-Selbstbewunderung . . . teilzunehmen . . . Wir sind mit einem Worte . . . gute Europäer, die Erben Europas, die . . . überhäuften aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold . . . . Und wenn ihr aufs Meer müßt, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch — ein Glaube! . . ." („Fröhliche Wissenschaft", Aph. 377.)

Dieser „Ausgewanderte" und noch heimatlose Mensch ist für Nietzsche der Mensch der Zukunft, in dem sich eine „Natur" des Menschen hervortut, die nicht zurück, sondern vor ihm liegt, weil es ein „Zurück zur Natur" ebensowenig gibt wie eine unmittelbare Unvoreingenommenheit.

Wenn also eine theologische Exegese wirklich ein vortheologisches

oder rein menschliches Daseinsverständnis als profanes „Vorverständnis" faktisch voraussetzt [1]) und deshalb mit Sinn und Recht von einer — wie Kuhlmann will, „kritischen" Philosophie, wie Bultmann will, rein „sachlichen" Philosophie, „die sich bemüht, den Zugang zu den Sachen selbst freizulegen" (also einer „rein" phänomenologischen Philosophie) einen selbständigen Gebrauch macht, damit sich dieses mitgebrachte Vorverständnis philosophisch kritisch aufklärt, so ist die für einen solchen Gebrauch entscheidende Voraussetzung, daß sich in dieser Philosophie das menschliche Leben tatsächlich unvoreingenommen ausspricht, d. h. aber zugleich: daß die Analyse des Daseins vonseiten der Philosophie der theologischen Exegese gerade nicht schon auf Grund gleicher Vorurteile und traditioneller Befangenheiten auf halbem Wege entgegenkommt. Dies ist aber der Fall, wenn sich die faktische Existenz und deren philosophische Auslegung ihrerseits in theologischen Traditionen bewegt und — wie die gesamte „klassische" Philosophie des deutschen Idealismus — eine Philosophie von „Halbpriestern" (Nietzsche) ist. Kommt der Theologie aber einmal wirklich ein radikal unvoreingenommenes und rein menschliches Verständnis der menschlichen Dinge entgegen, so hat sich eine solche Philosophie bisher noch immer als theologisch unwillkommen erwiesen. Und wann ist es der deutschen Philosophie denn je gelungen, das Christentum und seine Theologie völlig aus dem Verständnis des Menschen auszubegreifen? und ihrerseits ohne ein theologisches „Vorverständnis" zu denken? Ist denn etwa der ontologische Sinn von Begriffen wie: „Weltlichkeit", „Zeitlichkeit" und „Endlichkeit" — gar nicht zu reden von „Schuld", „Tod" und „Gewissen" — überhaupt erfüllbar, ohne den theologischen Abglanz, der sie zwar nicht „bestimmt", aber deutlich vernehmbar auf einen theologischen Unterton stimmt und sind solche Begriffe etwa deshalb „sachgemäß"?

Die vorliegenden Ausführungen sollten zeigen, daß sich die sogenannte „Sache selbst", zumal wenn die Sache, um die es geht, das menschliche Leben und dieses geschichtlich ist, auch der philoso-

1) S. R. Bultmanns Besprechung von H. Windischs Buch, D.L.Z. 6. Jg. (1929) Heft 21, S. 988 u. 992.

phisch-phänomenologischen Analyse keineswegs so leicht „unverdeckt" und „an ihr selbst" „zeigt", wie es wohl erwünscht wäre, daß mithin das profane Vorverständnis der Theologie und dessen kritische Klärung von seiten der Philosophie beide höchst voraussetzungsvoll sind. Und über diese letzten Voraussetzungen sprechen sich außerdem die wenigsten Philosophen so eindeutig, durchsichtig und direkt aus wie Nietzsches anthropologische Philosophie, welche mit Rücksicht auf die entscheidende Voraussetzung eines maßgebenden Existenzideals als das „erste Problem" das einer „Rangordnung der Arten von Leben" bezeichnet und die maßgebenden Gesichtspunkte für diese Rangordnung differenziert dargelegt und zur Diskussion gestellt hat. Eine solche Klarstellung der leitenden „Idee" vom Menschen, in deren Lichte sich auch allererst zeigt, was und wie der Mensch faktisch ist, ermöglicht dann eine Vorurteilslosigkeit der Interpretation, welche nicht zuletzt darin besteht, daß diese ihrer eigenen Vorurteile gewiß und ihnen überlegen wird. Diese mögliche „Überlegenheit" über die eigenen Vorurteile wird sich in der Philosophie auf keine andere Weise ergeben können als im wirklichen Leben, nämlich nicht durch Abschaffung der Vorurteile, sondern durch ihre bewußte Anerkennung. Der seinen Vorurteilen Überlegene wird kein „Anderer" als er ist, mit anderen Vorurteilen, und die um ihre Vorurteile wissende Philosophie wird auch nicht ihre Vorurteile gegen andere oder gegen eine pure Vorurteilslosigkeit eintauschen, sondern ihre mögliche Überlegenheit über sich selbst besteht in nichts anderem als darin, daß sie in ihren Vorurteilen nicht mehr befangen ist. Die faktisch erreichbare Überlegenheit über sich selbst impliciert, daß man sich etwas zugesteht, was sich der in seinen Vorurteilen Befangene abspricht und verdeckt — aber so zugesteht, daß man es in den Abstand der Überlegung nimmt, indem man sich das Vorgegebene der Vorurteile selbst zugibt. Ein solches Vorurteil im weitesten Sinn ist auch das Leben selbst — „daß es ist" — aber gerade deshalb, weil es als das fundamentalste Vorurteil gegeben ist — und gerade nicht „zu sein hat" — besteht auch die Möglichkeit: dieses uns vorgegebene Leben mit unbefangener Überlegenheit zu leben.

Eine solche, jede dogmatisch befangene und gebundene Lebens-

verfassung und Lebensauffassung unterbindende Überlegenheit des menschlichen Daseins und Daseinsverständnisses über sich selbst kann aber nicht von der thematisch und methodisch gebundenen Theologie erstrebt werden, sondern nur von der zu nichts verpflichteten, sondern alles mit Skepsis in Frage stellenden Philosophie — skeptisch nicht zuletzt auch gegen die „Wissenschaft" der Theologie.

Wenn die Theologie trotz dieser grundsätzlichen Differenz zur Philosophie dennoch von dem philosophischen Selbstverständnis des Menschen Gebrauch machen kann, so kann sie das in Wahrheit nicht deshalb, weil dieses philosophische Verständnis des Menschen durch sich selbst in irgendeiner Weise (weltanschaulich, anthropologisch, existenziell) ein voraussetzungsloses Ergebnis einer puren, ontologischen Wissenschaft wäre, sondern deshalb, weil die protestantische Theologie ihrerseits eine Voraussetzung hat, die es ihr ermöglicht, von jeglichem profanen Verständnis einen positiven Gebrauch zu machen. Diese entscheidende Voraussetzung, durch welche die protestantische Theologie auch der profanen Philosophie konkurrenzlos nahekommen kann, ist: daß sich nach protestantischem Glauben im Glauben an Christus keine Verwandlung des „Menschen" in einen „Christen" vollzieht, sondern: seinem Menschsein nach bleibt auch der Christ, was er schon ist — vor Gott ein Sünder und vor den Menschen ein ganz gewöhnlicher Mensch. Der pure Akt des Glaubens macht ihn zum Christen, ohne ihn aber damit als Menschen substanziell zu verändern. Auch das „gläubige" Dasein ist „menschliches" Dasein, d. h. aber nicht nur, daß es teilhat an den formalen Grundstrukturen des ontologisch verstandenen Daseins „überhaupt", sondern: auch als faktisch gläubiges Dasein ist es kein heiliges Leben von exzeptionellen Menschen mit exzeptionellen religiösen Erfahrungen und Erlebnissen, sondern profanes, allgemein menschliches Dasein. Weil der Protestantismus, insbesondere der dialektischen Theologie, prinzipiell skeptisch ist gegen alle Empirie und empirische Äußerung des Glaubens, weil er so radikal protestantisch ist: sogar auf jeden „ethischen" und „religiösen" Ausweis des Glaubens als auf einen allzumenschlichen zu verzichten und weil er an nichts anderes glaubt als an den puren Glauben selbst, deshalb kann er sich auch mit einer ungläubigen, rein

philosophischen Interpretation eines ungläubigen Daseins vereinigen. Auf Grund dieses fragwürdigen Radikalismus kann die protestantische Theologie des Glaubens auch grundsätzlich bezweifeln, ob etwa Paulus, Augustinus, Pascal und Luther im „eigentlichen" Sinne christliche Theologen waren, und sie kann andrerseits auch die anthropologische Kritik des Christentums von Feuerbach und Nietzsche akzeptieren, ohne sich dadurch in ihrem „Glauben" zu gefährden; denn sie glaubt ja grundsätzlich nicht an die von Feuerbach und Nietzsche in Frage gestellte Verchristlichung des menschlichen Lebens. Wegen dieses spezifischen Unglaubens des Protestantismus an eine den Menschen verwandelnde Macht des Glaubens kann die protestantische Theologie *selbst* profane Wissenschaft sein und die wissenschaftlichen Ergebnisse auch der ungläubigen *Philosophie* in sich aufnehmen. Was freilich dieser Glaube ist, der den Menschen so unverwandt und unverwandelt glauben läßt, dies zu verstehen ist Sache der Theologie.

Die so begründbare Aufnahme philosophischer Ergebnisse wird um so leichter vor sich gehen, wenn sich nicht nur die Theologie als *Wissenschaft* von der *Predigt* scheidet, sondern ihr auch von seiten der Philosophie eine solche Philosophie entgegenkommt, welche sich ihrerseits ebenfalls — ihrer rein ontologischen *Absicht* nach — von ihren *ontisch-existenziellen* Voraussetzungen unterschieden wissen will. Wenn sich dergestalt Theologie und Philosophie dann im gemeinsamen Glauben an die „Wissenschaftlichkeit" ihres Verfahrens treffen, so betreffen sie aber auch nicht mehr ein christliches oder unchristliches Menschenleben, sondern nur noch das wissenschaftliche Abstraktum eines (gläubigen oder auch ungläubigen) neutralen „Daseins". Dieses Zusammentreffen auf dem neutralen Boden der Wissenschaft ist aber um so fragwürdiger, als sich gerade Philosophie und Theologie faktisch dadurch von aller positiven Wissenschaft und *deren* Art von strenger Wissenschaftlichkeit unterscheiden, daß ihre eigene Art von Strenge daraus entspringt, daß für beide das menschliche Dasein *in seiner menschlichen Verbindlichkeit* in Frage steht, auch wenn sie faktisch nicht „predigen" — weder Christus noch ein menschliches Existenzideal — sondern nur „dozieren".

Ursprünglicher als der Bestand von Theologie und Philosophie ist die Existenz von Theologen und Philosophen und ursprünglicher als das Theologe- und Philosophsein ist für beide das Menschsein. Deshalb wird sich die Differenz von Theologie und Philosophie nur auf dem gemeinsamen Boden der Anthropologie klären lassen, d. h. im Rückgang auf das, was sowohl einen ungläubigen Menschen gegebenenfalls zum Christen werden läßt als auch einen gläubigen Christen gegebenenfalls zum Philosophen. Ob man aber bei einem solchen Rückgang auf das, wovon zwei so verschiedene Möglichkeiten des menschlichen Lebens ursprünglich ausgehen, auch in das Gebiet des „Psychologischen" oder gar des „Physiologischen" hineingerät, dies ist weder a priori abzusehen noch a priori abzulehnen. Dagegen ist es a priori einzusehen, daß eine Diskussion der Differenz von Theologie und Philosophie bodenlos sein muß, wenn sie überhaupt nicht auf jenen schwankenden Grund und Boden zurückgeht, auf welchem sich die Wege des Lebens auf eine menschlich verständliche Weise begegnen und scheiden. Scheiden sie sich aber mit einem ausdrücklichen und wissenschaftlichen Bewußtsein um den Unterschied, so wird sich der Widerspruch zwischen transzendenter und transzendentaler Lebensführung und Daseinsauslegung auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung von Theologie und Philosophie äußern müssen, und sei es auch nur in jener unfruchtbaren Weise, daß sich beide mit wissenschaftlicher Vorsicht je auf sich selbst zurückziehen und sich dann, auf Grund solchen Rückzugs, gegenseitig gelten lassen und die wirkliche Entscheidung zwischen Theologie und Philosophie der allzu „akademischen" Freiheit des Studenten der Theologie und Philosophie überlassen.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Hermelink, H.: Das Marburger Religionsgespräch 1529. Zum vierhundertjährigen Gedächtnis. Predigten, Reden, Ansprachen. 1930. 87 S. Gotha, Leopold Klotz. M. 3.—.

Hoenen, R.: Die Freien evang. Gemeinden in Deutschland. 1930. 122 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 6.80.

Jacobi, W.: Psychiatrie und Weltanschauung. 1929. 91 S. Berlin, S. Karger. M. 7.20.

Kirn, O.: Grundriß der Evang. Dogmatik. [8] Hrsg. von H. Preuß. 1930. 140 S. Leipzig, Deichert. M. 4.80, geb. 6.40.

Koepp, Wilhelm: Die gegenwärtige Geisteslage und die „dialektische" Theologie. 1930. 104 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 4.20.

Köhler, W.: Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Jahrg. 48, H. 1). 1929. 141 S. Leipzig, M. Heinsius Nachf. M. 5.40.

Kohn, Hans: Martin Buber, sein Werk und seine Zeit, ein Versuch über Religion und Politik. 1929. 411 S. Hellerau, Jakob Hegner. M. 10.—.

Kraus, J. B.: Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Vergleichende dogmengesch. Übergangsstudie. 1930. 329 S. München, Duncker & Humblot. M. 14.—.

Lieb-Schütz: Orient und Occident, Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie, H. 2. 1929. 96 S. Leipzig, J. C. Hinrichs. M. 5.—.

Life and work. Bulletin des internat. sozialwiss. Instituts der Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Deutsche Ausgabe Nr. 9, 10. 1929. 43 S. Verlag in Genf.

Luckey, H.: Die Bestimmung von „gut" und „böse" bei Thomas v. Aquin. 1930. 62 S. Kassel, Oncken Nachf.

Machen, J. Gresham, The Virgin Birth of Christ. 1930. 415 S. New York and London, Harper Brothers. 5 $.

Mayer, A.: Gedanken zur modernen Sexualmoral. 1930. 68 S. Stuttgart, Ferdinand Enke. M. 2.80.

Müller, Joh.: Das Urgeheimnis. (Flugschriften 13.) 1930. 141 S. Elmau, Verlag der Grünen Blätter. M. 1.80. — Das dritte Reich. (Flugschriften 14.) 1930. 47 S. M. —.60. — Ad. v. Harnack zum Gedächtnis. Grüne Blätter, 32. B., 3. H. 1930. 84 S. M. 2.—.

Müller, Karl: Aus der akademischen Arbeit. Vorträge und Aufsätze. 1930. 356 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 12.50.

Nagel, Joh.: Religion und Kunst. 1930. 126 S. Hamburg, Selbstverlag d. Verf. Altona Blankenese, Strandweg 98 a.

Otto, R.: Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. 1930. 109 S. Gotha, Leopold Klotz. M. 3.60.

Philosophie, Okkultismus, Religionswissenschaft (Patrologie). Antiquariatskatalog 105. 1930. 80 S. Hamburg, F. Dorling.

Preuß, H.: Luthertum um 1530. 1930. 80 S. Berlin, Furcheverlag. M. 3.—.

de Quervain, Alfred: Gesetz und Freiheit. 1930. 274 S. Stuttgart, Fr. Frommann. M. 9.80.

Rauscher, J.: Württemberg u. das Augsb. Glaubensbekenntnis. 1930. 102 S. Stuttgart, Scheufele. (Blätter f. württ. Kirchengesch., 4. Sonderheft.) M. 1.50.

Salzmann, A. M.: Therese Neumann, die Stigmatisierte von Konnersreuth. 1929. 79 S. Dessau, Martin Salzmann. M. 1.—.

Die Theologie Reischles und die gegenwärtige Theologie.

Zum fünfundzwanzigjährigen Todestage Reischles (11. Dez. 1930).

Von Professor D. Dr. Robert Jelke in Heidelberg.

Zu den Erlebnissen, die sich mir aus meiner Studentenzeit unauslöschlich eingeprägt haben, gehört die Erschütterung, die uns Studenten in Halles Hörsälen am Montag, den 30. Januar 1905, ergriff. Kaisers Geburtstag war auf einen Freitag gefallen und unserer viele hatten die Gelegenheit zu kurzer Heimreise benutzt. Fröhlich hatten wir uns am Montag früh wieder eingefunden, als wir hörten, daß unser lieber Lehrer Max Reischle schon am Donnerstag Abend, kurz nachdem er uns noch von 5—6 Uhr das Symbolikkolleg gehalten hatte, von einem schweren Schlaganfall heimgesucht sei. Nach dem Kolleg hatte er im Professorium in seinem eigenen Hause einen Vortrag gehalten, während dessen er zusammengebrochen war. Reischles plötzliche Erkrankung ergriff uns gewaltig. Noch am Mittwoch Abend hatten wir wie gewöhnlich — zu etwa zwölf — seine Gäste am Abendtisch sein dürfen und hatten wieder jene so fröhliche und doch so feierliche Geselligkeit schmecken dürfen, die allein da gedeihen konnte, wo Hausherr und Hausfrau wetteiferten im Bemühen, ihren Gästen die Stunden in ihrem Hause unvergessen zu machen. Die Hoffnung, solche Abende wieder erleben zu dürfen, erfüllte sich nicht. Im letzten Monat desselben Jahres, dessen erster ihn schwer erkranken ließ, wurde unser verehrter Lehrer in Tübingen zu Grabe getragen. Dort ruht er an der Seite seiner Gattin, einer Tübinger Professorentochter. Beider Grab ziert ein schlichtes Marmorkreuz, auf dessen Sockel als Bekenntnis ihres

Lebens das Pauluswort steht: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Röm 8, 28".

Max Reischle war äußerlich wie innerlich ein vollkommen schlichter Mann. Er hatte nichts Faszinierendes noch auf den ersten Augenblick Bestechendes. Was die, denen er es antat, fesselte und fesseln mußte, das war der von diesem Christen ausgehende Eindruck: alles, was er sagt und tut, ist Ausdruck des Innersten, das ihn beseelt; hinter jedem Wort und hinter jeder Tat steht bei ihm die ganze Persönlichkeit. Und wie er anderen gegenüber nur so handeln konnte, als es seinem Innersten entsprach, so konnte er auch von anderen nur da beeinflußt und bestimmt werden, wo er etwas fand, das seinem Innersten kongenial war. Das galt im Besonderen in religiöser Hinsicht und ebenso in der theologischen Verarbeitung der Religion. Reischle ist als Theologe Schüler Albrecht Ritschls. Dieses Schülersein ist nicht so zu verstehen, als habe Ritschl bei diesem Schüler irgendwelche religiöse Einstellungen und philosophische Interessen erstmalig geweckt und ihn darum dauernd in seinen Bann geschlagen. Vielmehr fand Reischle in Ritschls Theologie alle die verschiedenen Faktoren, die ihn selbst von Hause aus stark bewegt hatten und die nach innerer Vereinigung strebten, in ihm überaus zusagender Weise harmonisch vereinigt vor. Bei Reischle galt es einen starken philosophischen Drang in Einklang zu bringen mit einer schlichten, an der Offenbarung Gottes in Christo Jesu orientierten Frömmigkeit. Keine Theologie schien ihm beiden Interessen besser gerecht zu werden, als die Ritschls. Hier fand er eine Theologie, die seiner starken philosophischen Neigung ebenso gerecht wurde wie seinem Glaubensbesitze. Dieser Glaubensbesitz ist sein Eigenstes gewesen und geblieben. Ihm zuliebe hat er an der Theologie seines Lehrers von Anfang an nicht unerhebliche Umgestaltungen vorgenommen; und je deutlicher man sich diese vor Augen führt, desto klarer erkennt man, daß gewisse, zwar nicht sehr erhebliche, aber doch immerhin konstatierbare Annäherungen an die traditionelle Theologie, die Reischle in seinen letzten Lebensjahren vollzogen hat, nicht primär auf Einwirkungen von außen zurückzuführen sind, sondern ganz in der Richtung liegen, die ihn schon von Anfang an Ritschl gegenüber seine Selbständigkeit wahren ließ. Eben diese charakteristische

Eigenart seines innersten religiösen Seins ließ Reischle der Ritschlschen Theologie eine Form geben, in der sie ganz besonders auch heute noch eine Aufgabe hat.

1. Wenn wir die Theologie Reischles zunächst nach ihrer formalwissenschaftlichen Seite kennenlernen wollen, so werden wir uns vor allem an die Schrift „Werturteile und Glaubensurteile", die 1900 als Dekanatsprogramm von Halle erschien, halten müssen. Die allgemeine Einstellung, in der Reischle dabei denkt, ist die klare Differenzierung des religiösen und des philosophischen Erkennens, wie sie von Ritschl herausgearbeitet war und von der zweiten Auflage des dritten Bandes seines Hauptwerkes an (1883) vorliegt. Nach Ritschl sind es zwei Funktionen des Geistes, die immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgendeinem Maß aufeinander bezogen sind. Beide Funktionen richten sich auf unsere elementarsten Bewußtseinsvorgänge, auf die Empfindungen. Die erste dieser Funktionen bestimmt die genannten Empfindungen in den Gefühlen von Lust und Unlust nach ihrem Werte, die andere beurteilt sie (d. h. die Empfindungen) in der Vorstellung auf ihre Ursache, deren Art, deren Verknüpfung mit anderen Ursachen und verarbeitet sie weiterhin zu einem wissenschaftlich geordneten Gesamtbild. Die Bezogenheit dieser beiden Funktionen aufeinander macht es verständlich, daß auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis solche Wertbestimmungen der Empfindungen in den Gefühlen der Lust und Unlust, d. h. solche Werturteile, stattfinden. Aber das Werten ist hier nur ein begleitendes Moment. „Das wissenschaftliche Erkennen sucht die Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und unter der Voraussetzung, daß die Beobachtung und Ordnung derselben gemäß den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vorgenommen wird" (Rechtf. u. Vers., III³, S. 197). Demgegenüber ist in den Werturteilen das Werten das das ganze Urteil bedingende, absolut selbständige Moment.

Gegen dieses Werturteil Ritschls sind nun bekanntlich von Anfang an eine Menge Bedenken erhoben. Es mag sein, daß die Bezeichnung „Werturteil", die übrigens nicht Ritschl selbst, sondern Julius Kaftan eingeführt hat, manches dieser Bedenken mit veranlaßt hat. Jedenfalls haben Ritschl und seine Schüler sich immer wieder gegen

die Auffassung wenden müssen, als sei der Begriff „Werturteil" von ihnen im Gegensatz zu dem Begriff „Seinsurteil" gestellt. Vor allem ist es Kaftan gewesen, dem dieses Mißverständnis sehr zu schaffen gemacht hat. Um es auszuschließen, hat Kaftan die Auffassung vertreten, daß die Glaubenssätze nicht selber Werturteile seien, sondern auf Werturteile gegründete Seinsurteile oder theoretische Urteile. Auch Reischle sieht die Gefahr, die der genuin-Ritschlschen Bestimmung des Werturteiles droht, sehr deutlich. Aber er kann sich nicht entschließen, die Gefahr in der Weise Kaftans zu bannen. Er befürchtet für diese Weise das Mißverständnis, als sollten die Glaubenssätze doch irgendwie als theoretisch begründete oder zu begründende hingestellt werden. So verbleibt Reischle bei der These Ritschls, dergemäß die Glaubensurteile selber Werturteile sind, sucht diese These aber so zu gestalten, daß der Anspruch der Glaubenssätze auf den Charakter objektiver Wahrheit viel energischer festgehalten und gewahrt wird, als es bei Ritschl selbst der Fall ist.

Den Weg bahnt sich Reischle durch eine eingehende Untersuchung über die verschiedenen Arten der Werturteile. Diese zerfallen ihm in drei große Gruppen. Da sind zunächst zu nennen die sog. naturalen oder auch hedonistischen Werturteile, die wir auf Grund der natürlichen Triebe und Neigungen und der hieraus erwachsenden Zwecke bilden. Diesen folgen als legale die Werturteile, die wir auf Grund der Regeln des Rechtes und des Anstandes fällen. Die dritte Gruppe ist dann die Gruppe der idealen oder normativen Werturteile, die wir auf Grund von Ideen und Normen und darum mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit aussprechen. Diese idealen Werturteile zerfallen nun wieder in zwei Klassen. Auf der einen Seite stehen die ästhetischen und moralischen Werturteile, die ihre Normen wohl als allgemeingültige, aber ihrer Realität nach doch nur dem Menschengeiste immanente Wahrheit behaupten; auf der anderen Seite stehen die intellektuellen und religiösen Werturteile, die dadurch gekennzeichnet sind, daß sie ihren Inhalt nicht bloß als allgemein gültig, sondern ebenso als objektiv wahr aussprechen oder postulieren. In diesem Sinne sprechen die intellektuellen Werturteile die Zuversicht der Erkennbarkeit alles uns gegebenen Wirklichen aus, und die religiösen Werturteile sprechen den Objekten

des Glaubens auf Grund der inneren religiösen Erfahrung Realität zu.

Dieser letzten Gruppe gilt Reischles Interesse in erster Linie. Was die theoretischen und religiösen Werturteile verbindet, ist das, daß wir in erkenntniskritischer Besinnung innewerden, daß im einen und im andern Falle Wertempfindungen das die Gewißheit Begründende, die Überzeugung wirklicher Erkenntnis Schaffende sind. Urteile nun, die so fundiert sind, möchte Reischle „thymetische Urteile" nennen. Die Glaubenssätze sind also den Werturteilen einzuordnen als thymetische Urteile, d. h. als Urteile, deren Haltung nicht auf einer Nutzung von Wahrnehmen und Denken, sondern auf einer Stellung des wollend-fühlenden Ichs zu bestimmten Vorstellungsobjekten beruht. Ob der Terminus „thymetische Urteile" wirklich glücklich, ja ob er überhaupt nötig war, mag dahingestellt sein. Auf alle Fälle ist deutlich, was Reischle will: gewisse Vorstellungsobjekte sollen als Offenbarung Gottes angesehen werden, und was dazu zwingt, ist nicht eine Nötigung des Denkens oder des reflektierenden Verstandes, sondern eine eigenartige Wirkung der betreffenden Vorstellungsobjekte auf unser wollend-fühlendes Ich.

Nun ist klar, daß in dieser Wirkung auf das wollend-fühlende Ich das eigentliche Problem dieser religiösen Werturteile liegt. Reischle wollte, wie wir sehen, einerseits die Glaubenssätze nicht als theoretische Urteile, die sich auf Werturteile gründen, sondern direkt als Werturteile fassen; andererseits aber wollte er stärker als Ritschl zum Ausdruck bringen, daß diese religiösen Werturteile nicht in Gegensatz zu Seinsurteilen gestellt werden dürfen. Beidem kann er nur dadurch gerecht werden, daß er seinerseits die Eindrücke, die von dem (religiösen) Vorstellungsobjekte auf das wollend-fühlende Ich, auf das Herz und das Gewissen des Menschen, ausgehen, möglichst scharf herausstellt und in ihrer konkreten Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit sichtbar macht. Denn einmal ist doch sicher, daß in der Einzigartigkeit des Eindruckes, der von bestimmten Objekten auf uns ausgeht, sich die Einzigartigkeit dieser Objekte und damit ihr Offenbarungscharakter dokumentiert; und zum anderen ist ebenso sicher, daß die bestimmte Eigenart dieser Eindrücke, welche die betreffenden Vorstellungsobjekte machen, als Ein-

drücke auf das Herz und Gewissen des Menschen, davor schützen, daß die auf diese Eindrücke sich gründenden Glaubenssätze schließlich doch als theoretische oder theoretisch begründete zu stehen kommen können.

In dem allen liegt bei Reischle eine Vertiefung des genuinen Ritschlschen Offenbarungsbegriffes vor, die formal sich freilich nicht in der Weise von Ritschl entfernt, wie dies in der Ritschl gegenüber sehr weit originellen Theologie Wilhelm Herrmanns und in der an diesem Punkte auf Herrmann fußenden Theologie von H. Stephan der Fall ist, die aber doch unverkennbar und ohne Annahme eigenster, persönlicher religiöser Intentionen unerklärbar ist. Was Reischle hier trieb, war die ganz und gar an der Person Jesu orientierte Einstellung seiner Frömmigkeit. Reischle hatte viel Verständnis für den Ritschl gegenüber erhobenen Einwand, daß wenn es eben nur der Mensch Jesus sein soll, an dem der Christ das ihn überwältigende Erlebnis machen soll, dann wenigstens prinzipiell die Möglichkeit offen bleibt, daß andere Menschen das gleiche überwältigende Erlebnis an einem anderen als an Jesus machen. Eben darum bemüht er sich, gerade das von der Person Jesu Christi auf den einzelnen Christen ausgehende Geisteswirken als eine von Sünde und Welt erlösende, und eben darin überweltliche Macht Gottes aufzuzeigen. Und dieser sein Glaube an den unserer Menschheitsgeschichte angehörenden Jesus Christus hat sich ihm auch nicht durch den Einwand wankend machen lassen, daß Jesus Christus als Glied der Geschichte nicht Träger absoluten göttlichen Lebens und absoluter Wahrheit sein, sondern nur relative Bedeutung haben könne. Einen solchen Einwand hat Reischle energisch zurückgewiesen, indem er in einer solchen Behauptung nichts als ein Dogma entweder des pantheistischen Glaubens oder einer naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie sah. Ob eine solche Abfertigung dieses Einwandes ausreichend, ob sie vor allem der heutigen Theologie gegenüber ausreichend sein kann, ist wieder eine Frage für sich. Auf alle Fälle zeigt diese ganze Argumentation Reischles doch sehr deutlich, daß es ihm um die Offenbarung Gottes in Christo als um die einzigartige Offenbarung absoluten göttlichen Lebens und absoluter Wahrheit ging. Eben darum war es ihm im Laufe des gesamten Zyklus seiner systematischen

Vorlesungen mehrfach Bedürfnis, auf den positiven Charakter seiner Theologie, sofern diese ganz an dem Positum der geschichtlichen Heilandsperson Jesu Christi orientiert sei, hinzuweisen. Aber eben diese „positive Theologie" bewegt sich formal in Bahnen, die ihm A. Ritschl vorgezeichnet hatte. Nur in Ritschls Gefolgschaft glaubte er sich in der Lage, den Intellektualismus, der ihm in der Geschichte der protestantischen Theologie so manches Unheil angerichtet hatte, zu bannen.

Eben diese Angst vor jedem Intellektualismus ist es denn auch gewesen, die es Reischle verwehrt hat, das im Glauben sich vollziehende Innewerden der Offenbarung Gottes als „Erfahrung" zu bezeichnen. Im Gegensatz zu Ihmels, der seinerseits eben das glaubende Innewerden von Gottes Offenbarung als Erfahrung kennzeichnet, bleibt Reischle bei seiner bereits 1897 in ZThK (VII, S. 186 und 208 f.) dargelegten Auffassung, die den Begriff der Erfahrung auf die Wahrnehmung eines schon an und in uns verwirklichten erlösenden Wirkens Gottes, also auf ein Erproben des Geglaubten an seiner schon beginnenden Wirklichkeit beschränkt. Das, was so Erfahrung genannt wird, ist also nicht Grundlage, sondern lediglich Bestätigung des Glaubens und der christlichen Glaubensgewißheit. Nun gibt ja Reischle freilich Ihmels zu, daß das vertrauende Eingehen auf Gottes Kundgebung auf einer Erfahrung ruht, nämlich auf der erfahrungsmäßigen notitia von Jesu Christo, dem Inhalte des Evangeliums, und auf erfahrenen Eindrücken, die von diesem Inhalte auf unser Herz und Gewissen ausgehen. Unser Glaube produziert, wie Reischle wörtlich sagt, nicht den Gedanken Gottes, sondern ergreift die Wirklichkeit des auf uns durch das Evangelium einwirkenden Gottes. Aber dieses glaubende Ergreifen ist für Reischle nicht selbst eine Erfahrung, sofern dieses Glauben ihm seiner Art nach etwas ganz anderes ist „als Erfahrung in dem Sinne, in dem der philosophische Sprachgebrauch unter Kants Einfluß von äußerer und innerer Erfahrung redet" (Theol. Literaturz. 1902, S. 338). Dieser letzte Satz macht es ganz deutlich, was Reischle befürchtet. Was man „Erfahrung" nennt, das weist in die Sphäre des Intellektuellen; und eben vor diesem muß man sich hüten, wo es sich um die Glaubensgewißheit handelt. Hier bleibt er seinem Lehrer Ritschl treu, wie er anderseits ihn zu überbieten sucht in dem Nachweis

der wirklichen Einzigartigkeit dieser Offenbarung Gottes in Jesu Christo.

Es dürfte interessant sein, sich dieses Verhältnis Reischles zu Ritschl durch einen Blick auf einen der bekanntesten und einflußreichsten Theologen der Gegenwart, bei dem die Dinge ganz ähnlich liegen, zu vergegenwärtigen. Wie Reischle hat Wobbermin bei der Schule A. Ritschls die Augen für die Gefahren eines einseitigen Intellektualismus geöffnet erhalten, und wie Reischle sucht Wobbermin die Unzulänglichkeit eines lediglich an dem synoptischen Jesusbild ohne Hinzuziehung der Botschaft der Auferstehung orientierten Offenbarungsbegriffes zu überwinden. Nun ist freilich das Verfahren Wobbermins dadurch gekennzeichnet, daß es nicht an Ritschl, sondern an Schleiermacher anknüpft. Im Anschluß an Schleiermacher will Wobbermin aus den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion heraus die innere logische Struktur, d. h. die gerade der Religion eigene Struktur erfassen. Und da ihm nun für diese Struktur des religiösen Bewußtsein das Wahrheitsinteresse von grundlegender Bedeutung ist, so stellt er sich die Aufgabe, die geschichtlichen Erscheinungs- und Vorstellungsformen der Religion unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses auf die entscheidenden religiösen Motive und Tendenzen in möglichster Reinheit herauszuarbeiten. Für dieses Herausarbeiten empfiehlt Wobbermin nun sein bekanntes Zirkelverfahren, das von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lehrt, so den Blick für das spezifisch Religiöse schärft, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehrt und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen und Verstehen des eigenen und des fremden religiösen Lebens immer weiter ausdehnt. Was Wobbermin damit ausspricht, ist ein für alle geschichtliche Religionen wichtiger Grundsatz: das, warum es in den geschichtlichen Religionen recht eigentlich geht, kann nur der sagen, der das letzte und entscheidende Motiv dieser Religion persönlich innerlich erfaßt hat, oder noch besser, der von diesem Letzten innerlich erfaßt ist. Zum Verständnis der eigentlichen theologischen Ausmünzung dieses Grundsatzes scheint mir nun die Erinnerung sehr wichtig, daß Wobbermin durch diesen seinen religionspsychologischen Zirkel die persönlich-

subjektive Erfahrung ja nicht werden lassen will, sondern das Subjekt nur anleiten will, sich auf das zu besinnen, was es als Glied der geschichtlichen Religion tatsächlich besitzt. Die wirkliche religiöse Erfahrung, und das kann im Rahmen des Ganzen doch nur heißen, das Gewirktsein dieser persönlichen Erfahrung durch die Realität, die dem Vorstellungsgehalt der konkreten geschichtlichen Erscheinungsform der Religion entspricht, ist dabei vorausgesetzt. Nur so ist es verständlich, daß auf dem Boden der christlichen Religion der allgemeine religionspsychologische Zirkel die konkrete Form dessen annimmt, was Robert Winkler den pneumatischen Zirkel nennt, der an die Stelle der Polarität Eigenerfahrung-Geschichte, die für den Christen als solchen ja stets etwas Abstrahiertes darstellen muß, die Polarität Eigenerfahrung-Gott setzt und als solcher die absolute Autorität der Heiligen Schrift zum selbstverständlichen Korrelat hat. Eben darum kann ich auch das Bedenken Winklers, daß diese gesamte Einstellung Wobbermins möglicherweise „doch noch zu einer Nivellierung des Sondercharakters der Theologie mit den anderen Geisteswissenschaften führen könnte" (vgl. Deutsche Literaturzeitung 1930, S. 1542 f.), nicht teilen. Das Denken aus der Glaubensüberzeugung heraus, das Winkler fordert, ist tatsächlich vorhanden; sie liegt im Ansatz Wobbermins. Jedenfalls kann ich Wobbermin nicht anders verstehen, wenn er sagt: „daß der Glaube, in dem Maße, wie er sich in den Personkern des menschlichen Lebens einwurzelt und so zu eigenpersönlicher Glaubenserfahrung wird, alle bloß seelisch-empirische Erfahrung durchbricht, ja ihr zum Gericht wird, indem er sie unter das Gericht des Glaubens und damit also unter das Gericht des Wortes Gottes stellt. Glaubenserfahrung im Vollsinn dieses Begriffes wird dem Gläubigen zum Zeugnis für das Gericht und die Gnade Gottes, sie wird ihm damit zum Zeugnis der Wirkung des heiligen Geistes" (Richtlinien ev. Theologie, 1930, S. 127).

Eben damit hat sich uns eine deutliche Parallele der eigensten theologischen Arbeit Wobbermins mit der Reischles ergeben. Im Grunde haben wir hier wie dort denselben — wenn ich so sagen darf — Anmarsch an die christliche Erfahrung, dasselbe Bemühen, diese christliche Erfahrung als ein unbedingt zu respektierendes

Datum des christlichen Bewußtseins zu erweisen und dabei doch die gleiche Scheu, diese Erfahrung als das die Glaubensgewißheit tragende Fundament mit theoretischen Mitteln näher zu analysieren. Der Unterschied bleibt nur der, daß es bei Reischle das sittliche Bewußtsein, bei Wobbermin dagegen das allgemein-religiöse Bewußtsein ist, von dem aus jener Anmarsch an die christliche Erfahrung unternommen und der Blick für die zentrale Bedeutung dieser Erfahrung geschärft wird.

2. Mit dem allen haben wir aber die Eigenart der Theologie Reischles nur nach ihrer formal-methodischen Seite betrachtet. Dabei wurde freilich die inhaltliche Seite schon berührt. Aber diese muß doch noch für sich zur Sprache kommen. Diese inhaltliche Seite geht auf die Offenbarung Gottes selbst, geht vor allem auf den Träger der geschichtlichen Gottesoffenbarung, auf die Person Jesu Christi. Hier lag ja für die genuine Ritschlsche Position die größte Schwierigkeit. Den Supranaturalismus hatte Ritschls antimetaphysische Einstellung abgelehnt. Nun aber war es doch christliche Verkündigung, daß in Christus Gott selber gegenwärtig und offenbar ist. Diese Wirklichkeit der Gegenwart Gottes leugnen hieß nichts anderes als das Sohnesbewußtsein Jesu als zu unrecht bestehend hinstellen. Eben darum wird man es als eines der Verdienste Reischles um die Ritschlsche Theologie anzuerkennen haben, daß er fast noch energischer als Häring und Kaftan, welche diese Schwierigkeit ebenfalls deutlich empfanden und ihr in ihrer Weise Herr zu werden versuchten, das Bild Jesu auf ein zwar verborgenes, aber doch im eigentlichen Sinne supranaturales Sein Gottes in ihm zurückzuführen sich bemüht hat.

Ein Sein Gottes in Jesu sucht Reischle verständlich zu machen, indem er dieses Sein Gottes in Jesu als Korrelat eines Seins Jesu in Gott faßt und so den Sohnesbegriff nach den weiteren wesentlichen Beziehungen hin entfaltet, die das johanneische Wort: *ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί* zum Ausdruck bringt. Dabei geht er im einzelnen überaus sorgfältig vor. Das Sein Gottes in Jesu schildert er so, daß er uns Jesum zunächst als den Träger göttlichen Lebens und dann als den Bringer göttlichen Lebens für uns kommen lehrt. Dementsprechend zeigt er bei der Darstellung des Seins Jesu in

Gott Jesum zunächst als den vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschen und dann erst als unsern Vorgänger und Vertreter vor Gott. Beide Seiten werden dann vereint zu der Gesamtanschauung, daß in Jesu eigenem Leben auf dem Boden menschlicher Geschichte eine Einigung zwischen Gottes Wesen und Wirken und zwischen menschlicher Persönlichkeit gegeben ist. Von hier aus geht er weiter. Wenn wir gewiß geworden sind, daß das persönliche Leben des Irdischen ganz durch die beständige Gegenwart Gottes bestimmt war, dann kommen wir von selbst zu der Gewißheit, daß Jesus nach seiner Kreuzigung nicht im Tode geblieben ist, sondern „aus Gottes Kraft lebt". Wer im Glauben überzeugt ist, daß schon im irdischen Personleben Jesu Christi ein überweltliches göttliches Leben gegenwärtig und wirksam war, dem sind die von den Jüngern erlebten und bezeugten Erscheinungen Jesu Christi nach seinem Tode nicht Trugbilder, sondern Erweisungen des Gekreuzigten selbst und Offenbarungen Gottes, die den allein folgerichtigen äußeren Abschluß dieses Lebens in seiner inneren Gottesherrlichkeit bilden. Nimmt man hierzu nun den weiteren Satz, daß der Glaube an das Fortleben des Herrn sich nicht trennen läßt von dem an sein Fortwirken, so ist ganz deutlich, in welcher Weise Reischle seine Christologie aufbaut.

Das alles aber ist nun, und das ist ungemein charakteristisch, nur die eine Seite der christologischen Bemühung Reischles. Die andere Seite ist die, daß er diese Linienführung von unten nach oben ergänzen zu sollen glaubt durch eine Linienführung von oben nach unten, daß er dieser erst vom Weltlich-Immanenten ins Transzendente projizierten Glaubensanschauung parallel laufen läßt eine Glaubensanschauung, die primär transzendent, supranatural orientiert ist. Mit voller Klarheit nimmt er den altkirchlichen Logosbegriff auf und kennzeichnet es als die Gesamtanschauung unseres Glaubens, daß „der ewige göttliche Logos, d. h. die zu Gottes ewigem Wesen gehörige Selbstbestimmung oder Selbstbewegung zur Offenbarung in den vorbereitenden Kundgebungen Gottes wirksam gewesen, in Jesu Christo aber zur vollkommenen persönlich-geschichtlichen Erscheinung gelangt, ‚Fleisch geworden' ist."

All die Einzelfragen, die sich auf dem Boden dieser Grundein-

stellung erheben, dürfen hier beiseite gelassen werden. Ebenso ist es in unserem Zusammenhang nicht nötig, daß zu diesem christologischen Versuche eingehend kritisch Stellung genommen wird. Der Verfasser dieses Aufsatzes hat das bei der Darstellung der Christologie Reischles in seinen Grunddogmen des Christentums, wo er sich vor eine andere Aufgabe gestellt sah, tatsächlich getan und ist dabei allerdings zu dem Resultate gekommen, daß es Reischle kaum gelungen ist, auf dem Wege, die Konstruktion von unten nach oben durch eine Linienführung von oben nach unten zu stützen und zu ergänzen, eine einheitliche Christologie herauszuarbeiten (vgl. R. Jelke, Die Grunddogmen des Christentums, S. 90 f.). Aber das kann, wie gesagt, hier beiseite bleiben, sofern es in unserem Zusammenhang recht eigentlich auf die dogmatischen Intentionen Reischles als solche ankommt. Diese aber dürften doch jetzt, wenn anders das Beispiel der Christologie hier nicht ohne Beweiskraft ist, dadurch gekennzeichnet sein, daß Reischle mit allem Ernst darauf aus gewesen ist, die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Christo auch ontologisch nach allen Seiten hin sicherzustellen. Was Reischle an der kirchlichen Lehre als Ausfluß einer für unsere Zwecke als unzulänglich erachteten philosophisch-metaphysischen Ontologie glaubte preisgeben zu sollen, das hat er seinerseits doch wieder zu gewinnen versucht durch eine Ontologie, die sicher eigenartig orientiert, aber doch stets auf wirklich reale Seinsverhältnisse, niemals auf bloßes Scheinsein aus war.

Auch in diesem Zusammenhange darf darauf hingewiesen werden, wie sehr die Theologie Reischles heute in der Theologie Wobbermins ihre eigenartige, aber doch unverkennbare Parallele hat. Wie Reischle weiß auch Wobbermin mit dem alten überlieferten Supernaturalismus nichts anzufangen. Aber wie Reischle bemüht Wobbermin sich, auch nach der ontologischen Seite die Offenbarung Gottes in Christo auf feste Füße zu stellen. In dieser Hinsicht darf wohl daran erinnert werden, wie energisch Wobbermin in der Trinitätsfrage, die doch mit der christologischen Frage engstens zusammenhängt, dafür eingetreten ist, daß nicht eine ökonomische, sondern allein eine ontologische Trinität dem christlichen Glauben gerecht wird. Und Reischles und Wobbermins gleiches Tendieren ist hier nicht

zufällig. Es ist der Ausdruck des tiefsten Empfindens ihres Glaubens, daß in Christo Jesu wirklich die überirdische Gotteswelt in dieser Welt uns ergreife, und daß alles, was uns von dieser Gotteswelt in der Offenbarung sichtbar und deutlich wird, doch auch seinsmäßig, ontologisch als wirkliche Gotteswelt ausgewiesen werden muß. Ist diese Tendenz naturgemäß desto stärker, je mehr der Theologe selbst von der ursprünglichen Kraft der göttlichen Offenbarung ergriffen ist, und ist dieser Zug zum Ontologischen bei Reischle genau so wie das vorhin geschilderte Streben zu möglichst sicherer methodischer Erfassung der Offenbarung etwas, was Reischles Theologie von Hause aus anhaftet, so ist auch die bei Reischle in seinen letzten Dozentenjahren oft beobachtete Bemühung, den zweifelsohne massiveren Formen der kirchlichen Lehre näher zu kommen, nicht etwas, was sich primär durch äußere Beeinflussung — man könnte an Kählers starke Persönlichkeit denken — erklären ließe, sondern etwas, was sich dieser glaubens- und gebetsreichen christlichen Persönlichkeit von innen her nahelegte.

Alles, was wir über die Eigenart der Theologie Reischles sagen durften, zeigte uns das innere persönliche Verhältnis, in welchem Reischle zu dem stand, was er denkend zu erfassen suchte. Man trifft vielleicht das Richtige, wenn man sagt, daß Reischles Christentum sich im besonderen Maße von der Heilsanschauung verstehen läßt, die ihm zugrunde liegt. Das Heil aber, das der Christ zu erwarten hat, ist für Reischle ganz und gar bestimmt durch die be[i] der Verkündigung Jesu zentrale Botschaft vom Gottesreich. Dieses stellt dar die siegreiche Herrschaft Gottes, die allein durch Gottes Machtwirkung eintritt und alle feindlichen Mächte niederzwingt. Für den Frommen selbst stellt sie eine beseligende Gabe dar, die eine Fülle rein geistiger Güter in sich schließt, zugleich aber in unauflöslichem Zusammenhang mit der Aufgabe der „vollkommenen Gerechtigkeit" eben des Frommen steht. Das Verhältnis zwischen göttlicher Gabe und menschlicher Aufgabe sieht Reischle schon von Jesu dahin bestimmt, daß zwar die Erfüllung des göttlichen Willens Bedingung für die Teilnahme am Gottesreich ist, daß aber doch Gott zuerst mit seiner Vergebung und erziehenden Wohltat den Menschen entgegenkommt,

vor allem in Jesu Christo selbst als dem Bringer des Gottesreiches. Eben dieses Verhältnis von Gabe und Aufgabe läßt Reischle voll und ganz auf dem Boden des reformatorischen Christentums stehen. Durchaus verständnisvoll denkt er die reformatorische Grundanschauung gewonnen von der Lebensfrage aus: wie kann der Christ, der trotz alles Bemühens um die Erfüllung der Gebote Gottes nicht vor Gott bestehen kann, sich dennoch dessen getrösten, daß er einen gnädigen Gott hat oder daß Gott gerecht ist! Auf eben diese Fragen gibt Reischle die Antwort: der Christ kann es, indem er das Vertrauen faßt, daß Gott um Jesu Christi willen uns vergibt, annimmt, rechtfertigt. Die Rechtfertigung, deren der Christ nach Reischle glaubend gewiß ist, bedeutet ihm, daß der Mensch trotz seiner Schuld um Jesu Christi willen, d. h. als Zugehöriger zu Jesu Christo, dem heiligen Gott recht ist, oder daß der in Jesu Christo wirksame, in ihm die Welt versöhnende Gott die an Jesum Glaubenden von der Schuld lossspricht und ihnen das Recht der Gemeinschaft mit ihm selbst zuspricht. Sehr fein bemerkt Reischle dabei, daß wir uns dieses Rechtfertigungsurteil Gottes als ein synthetisches, nicht als ein analytisches zu denken haben: wir sind glaubend gewiß, daß uns die Gemeinschaft mit Gott nicht wegen irgendwelcher eigenen Würdigkeit, auch nicht wegen unserer Glaubensleistung, auch nicht wegen des schon in uns begonnenen Heiligungswerkes Christi von Rechtswegen zukommt, sondern daß sie uns als iniustis durch den und wegen des „Christus für uns" geschenkt wird.

Eben damit steht Reischle auf der ganzen Höhe reformatorischen Christentums, und es war ihm Bedürfnis, seinen Hörern zu sagen, daß er in den dogmatischen Partien, die das heilszueignende Werk des heiligen Geistes darstellen, seine Aufgabe allein darin sehe, die genuinen Gedanken der Reformation möglichst rein und deutlich wiederzugeben. Dabei bleibt das Reformatorische dieser Anschauung doch das, daß hier alles Heil entschlossen auf das geschichtliche Sein und Handeln Jesu Christi zurückgeführt wird. Und eben damit steht Reischles Theologie gegen die modernen und modernsten theologischen Richtungen, die sei es bewußt, sei es unbewußt, daran sind diesen Nerv reformatorischer Glaubensanschauung zu töten. Jedenfalls hat man kein reformatorisches Christentum mehr, wenn man,

die Offenbarung idealistisch-irrationalistisch verkürzend, die Offenbarung zum tiefsten Vernunftakt selber macht. Die Offenbarung kommt dann lediglich zu stehn als das Moment des Durchbruchs in der Vernunft, über den die Autonomie der Vernunft nicht mehr verfügt; aber sie kommt nicht zu stehen als konkrete geschichtliche Selbsterschließung des heiligen Gottes, der von sich aus das Hindernis hinwegräumt, das der Gemeinschaft des sündigen Menschen mit ihm, d. i. Gott selbst, im Wege steht. Und ebenfalls ist es kein reformatorisches Christentum mehr, wenn man die Offenbarung ausschließlich durch den Begriff des Wortes Gottes bestimmt und dieses Wort primär nicht als (wirksame) Verkündigung der geschichtlichen Gottesoffenbarung, sondern lediglich formal als Anrede Gottes an den Menschen faßt. Wird das göttliche Sein ontologisch irgendwie zum menschlichen Sein in Beziehung gesetzt, so ergibt das allemal eine Verkleinerung Gottes. Mag man dabei hundertfach versichern, daß es sich bei dem Sein Gottes wie dem Sein des Menschen um Person-sein handelt, daß also das Verhältnis von Gottes und des Menschen Sein als persönliche Beziehung verstanden werden muß, mag man sich alle Mühe geben auf dem Boden dieses Beziehungsverhältnisses die Gotteserkenntnis primär nicht ein Moment der Selbsterfassung des Menschen werden zu lassen, mag man endlich immer wieder betonen, daß das menschliche Sein, zu dem das Göttliche in Beziehung gesetzt wird, nicht Gegenstand empirischer Betrachtung oder spekulativer Abstraktion sein, sondern nur in der entscheidungsvollen Erfassung des eigenen konkreten Daseins erschlossen werden darf, es bleibt dabei: man hat einen am Menschen gemessenen Gott, der etwas anderes ist, als der große und heilige Gott der geschichtlichen Offenbarung, als der heilig-ernste Gott, der Sünde heimsucht und der von sich aus Sünde vergibt; man erreicht nicht den Gott, um den es mit den Reformatoren auch einem Reischle ging.

Damit sind diese Zeilen zu einem dankbaren Bekenntnis zu den Grundtendenzen der Theologie Reischles geworden. Im Sinne Luthers hat Reischle die Offenbarung Gottes in Christo als einigen Trost des Christen im Leben und Sterben sicherstellen und verkündigen wollen. Gegen die Art, wie er das Erstere, das Sicherstellen dieser

Offenbarung, versucht hat, habe ich von Anfang an Bedenken gehabt. Aber ich habe mir immer gesagt, und sage es mir heute mehr denn je, daß unsere religiöse Grundeinstellung doch nicht a priori mit einer bestimmten philosophischen Grundeinstellung verbunden zu sein braucht, und daß in der Verknüpfung beider Einstellungen die Subjektivität des Menschen sich auswirken darf und auch auswirken soll; und daß eben gerade deshalb ein Versuch mit den erkenntnistheoretischen Mitteln, mit denen Reischle gearbeitet hat, vielen zum Mindesten das Eindringen in die Gotteswelt des Christentums, wenn nicht sogar die absolute Gewißheit über sie vermitteln kann. Daß in diesem Sinne sich auch heute noch mancher mit Reischle beschäftige, daß insbesondere seine „Christliche Glaubenslehre" nicht übersehen werde und unserem Frühvollendeten so noch manche Frucht erwachse, das wünsche ich aus dankbarem Herzen.

Das Bekenntnis als Aufgabe der lebendigen Gemeinde.

Von Prof. D. Horst Stephan in Leipzig [1]).

Das Jubiläumsjahr des Augsburgischen Bekenntnisses neigt sich seinem Ende zu. Viel Gutes und Tiefes ist zu seiner Verherrlichung gesprochen worden. Aber eine Tatsache stimmt dabei ernst genug: daß mit dem Treugelöbnis so viel Historie und so viel Apologie sich verband! Bekenntnis, wenn es echt ist, lebt von innerster Notwendigkeit; es trägt eine Unbedingtheit in sich, die alles Reflektieren und historische Bewerten durch den Siegeston der zwingenden Gewißheit verdrängt: was soll da Verteidigung und historische Betrachtung? Wenn trotzdem kluge Theologen und Kirchenmänner zu solchen Mitteln griffen, so zeugt das von ernsten, unbehobenen Schwierigkeiten, die gleich dunklen Wolken über der Feier lagen.

Vielleicht werden wir diesen Schwierigkeiten am besten gerecht, wenn wir von dem Lehrbekenntnis, an das wohl jeder zuerst denkt, zurückgreifen auf die ursprüngliche Bedeutung des „Bekennens". Bekennen ist doch zunächst ein Bekanntmachen dessen, was in uns ist; die Wirklichkeit dessen, was in unserm Denken lebendig ist, vollendet sich erst dadurch, daß wir es aussprechen; erst so machen wir ganz Ernst mit dem, was gegenüber unserm äußeren Dasein unsere innere Wirklichkeit ist. Seine eigentümliche Bedeutung aber empfängt dies Bekennen nur, wenn es mehr ist als eine bloße Erfüllung des Satzes: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über"; denn es gibt auch ein Geschwätz des Herzens. Es muß vielmehr ein besonderer Inhalt oder irgendwie eine besondere Lage hin-

1) Vortrag, gehalten in Dresden am 27. Oktober 1930 bei der Zehnjahrstagung der Freien Volkskirchlichen Vereinigung für Sachsen.

zukommen, ein status confessionis, sei es durch die kultische Heraushebung des vor-Gott-Stehens, sei es durch die Bedrängnis der gefahrvollen, entscheidenden Stunde. Bekenntnis im eigentlichen Sinn des Wortes entstand also vor allem im Gottesdienst und bei dem Einsatz des Lebens im Kampfe für die Wahrheit; die Märtyrer waren die Vorbilder des Bekennens, die confessores.

Bekenntnis ist darnach ein direkt religiöser Akt von höchster Bedeutung; in ihm verwirklicht sich tathaft die Gottbezogenheit des Menschen; es ist irgendwie auch im Kampfe selbst Gebet, Begegnung mit dem lebendigen Gott. Darum trägt es die ganze Gewalt und den ganzen Reichtum der Gottesbegegnung in sich. Es redet betend auf der einen Seite von unserer Geschöpflichkeit, unserer Sünde und Schuld, auf der andern von der überschwänglichen Herrlichkeit Gottes und seinen Taten; es ist auf der einen Seite Buße, auf der anderen Lobpreis und Dank; es ist einerseits kämpfende Absage an alles Widergöttliche, das in und um uns, ja auch im Glauben selbst die Herrschaft haben möchte, es ist anderseits Tat der Hingabe und positive Entscheidung. Im religiösen Leben des Einzelnen, im Gottesdienst, in den großen Entscheidungszeiten der Geschichte geht dieser Ursinn des Bekennens uns auf.

Vielleicht gewinnen wir auch für die inneren Schwierigkeiten des Jubeljahres, im besonderen für unsere Stellung zu dem „Bekenntnis der Kirche", zur „Bekenntnisschrift" und zu den Bekenntniskämpfen von da aus fruchtbare Linien des Verständnisses. Darauf möchte die Formulierung des Themas „Das Bekenntnis als Aufgabe der lebendigen Gemeinde" von vornherein hinweisen.

1. Wir fragen zunächst nach grundsätzlichen Richtlinien, die sich ergeben.

Die erste bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Kirche und Bekenntnis ganz im allgemeinen, auf die rechte Deutung des Begriffs „Bekenntniskirche". Da besteht, wenn anders unsere Vorbemerkungen richtig waren, eine starke Verbindung zwischen Kirche und Bekenntnis. Die beiden Größen liegen auf einer Linie, sofern sie beide die mächtige Spannung in sich tragen: nicht aus Menschenwillen, sondern aus der Begegnung mit dem lebendigen Gott; und doch von Menschen geschaffen, nur nicht aus menschlicher Willkür,

sondern kraft innerer Notwendigkeit, als menschliche Antwort und menschliches Echo auf den Ruf und die Tat des lebendigen Gottes selbst, als menschlicher Versuch, Gottes Offenbarung zu verstehen. Freilich liegt in der Doppelseitigkeit nicht nur der Adel, sondern auch die Gefahr. Bekenntnis und Kirche, beide sind Menschenwerk, in menschlichen Formen und Begriffen geprägt, daher auch durchzogen von menschlicher Ohnmacht und Sünde, Ergebnis menschlich-geschichtlichen Ringens, wie alles Menschliche unter dem Gericht Gottes. Beide sind dann Frevel, menschliche Hybris, wenn sie nicht aus innerster Notwendigkeit, sondern aus rein menschlichen Erwägungen und Berechnungen entspringen, etwa aus volkspädagogischen Rücksichten; sie sind Gott gegenüber ein Wagnis, das in jedem Augenblick der Rechtfertigung bedarf und nur in bußfertiger Haltung unternommen werden darf. Man spricht das Bekenntnis nicht frisch, fromm, fröhlich, frei, sondern im Bewußtsein höchster Verantwortung vor Gott und den Menschen. Wo das vergessen wird, da öffnet sich der Weg zu katholischer Vergöttlichung der Kirche und des Dogmas; die empirische Kirche selbst wird der Leib Christi, und das Bekenntnis beansprucht die Würde der Offenbarung: Menschenwerk vergötzt sich selbst.

Der Protestantismus hat der Kirche gegenüber diese Einsicht in der Regel streng festgehalten, aber nicht so streng dem Bekenntnis gegenüber. Man ist im Protestantismus aus der Betonung der Lehre heraus weithin geneigt, das Bekenntnis ganz eng, ganz direkt mit der Offenbarung zu verbinden und dann als Grundlage der Kirche zu betrachten. Das wird oft genug der Sinn des Begriffs „Bekenntniskirche". Tatsächlich aber liegt darin eine unevangelische Wendung. Grundlage der Kirche ist für den evangelischen Glauben nie Menschentat und Menschenerkenntnis, auch nicht Menschenwerk, das mit Bewußtsein nur Antwort auf den Ruf Gottes sein will, sondern stets und allein die Tat Gottes, die im Worte Gottes lebendig in unser Bewußtsein tritt, oder sagen wir konkret: das Evangelium von Jesus Christus; noch konkreter: Jesus selbst. Auch die Einheit der Kirche beruht nicht auf dem Bekenntnis, sondern auf der Verkündigung des Evangeliums, die den Hörer, so Gott es will, mit Christus als dem Haupt der Gemeinde verbindet. Darum wollen

die Bekenntnisschriften, will sogar die berüchtigte Formula Concordiae am Worte Gottes geprüft werden; wollen sie gelten nur quia, ja quatenus sie mit dem Worte Gottes übereinstimmen. Das Bekenntnis begründet nichts, sondern bedarf selbst der Begründung.

Trotzdem ist der Begriff der Bekenntniskirche sinnvoll und wertvoll. Er sagt, daß die Kirche, eben als Kirche, die Aufgabe des Bekennens hat, im Bekenntnis sich auswirkt. Bekenntniskirche ist bekennende Kirche, aus innerster Notwendigkeit bekennende Kirche. Indem wir den Ruf Gottes hören, werden wir zu dem Bekenntnis gezwungen, daß wir uns selber neu verstehen, daß wir eine neue Stellung zu Gott, Welt und Menschen haben; d. h. wir werden Kirche.

Je mehr aber das Bekennen sich als innere Notwendigkeit der Kirche erweist, desto wichtiger wird jenes vorhin betonte Moment des status confessionis. Der religiöse Akt des Bekennens ist weder Schmuckstück, noch ein pietätvoller Kranz auf dem Grabe der Kirchengründer, noch die Bürgschaft der Rechtsnachfolge der überlieferten Kirche, sondern Ausdruck der lebendigen Gottbezogenheit. Darum hat das eigentliche Bekenntnis nicht kirchenrechtlichen oder historischen Charakter, sondern den des gegenwärtigen Lebens; der Bekennende stellt sich „in des größeren Herren Pflicht, er gehorcht der gebietenden Stunde". Daß es sich um letzte, höchste Wirklichkeit handelt, das muß sich darin erweisen, daß das Bekenntnis jeweils der konkreten gegenwärtigen Lage entspricht, im gegebenen Augenblick die Selbsterkenntnis, die Hingabe, die Entscheidung des Einzelnen oder der Gemeinde bekundet. Mag gottesdienstliche Anbetung in Frage stehen oder die Anwendung des Evangeliums auf das Ringen des menschlichen Denkens und auf die Gestaltung der Welt, echtes Bekenntnis geschieht nur da, wo im Bekennen unsere tiefste Gottbezogenheit gegenwärtig und lebendig wird. Gerade weil in der unbedingten Gottbezogenheit der Gegenwart allein die Zeit zur Ewigkeit emporgehoben werden kann, darum muß auch zeitliches Bekenntnis zu dem ewigen Gott voll in der jeweiligen Gegenwart stehen, die Zeitfarbe der jeweiligen Gegenwart, ihrer Sprache, ihrer Vorstellungen, ihrer Kämpfe an sich tragen. Gott ruft als Herr der Wirklichkeit jeden Menschen und jedes Geschlecht in

seiner besonderen Wirklichkeit, in seiner geschichtlichen Lage; er fordert aus dieser Lage als dem rechten status confessionis heraus auch die menschliche Antwort.

Freilich ist diese Gegenwartsbezogenheit des Bekennens nur die eine Seite der Sache. Das gilt für alles geschichtliche Leben: die Gegenwart hat Sinn und Fülle darin, daß sie nicht isolierter Augenblick ist, nicht einfach für sich besteht, sondern Vergangenheit und Zukunft in sich verbindet; erst wo die Gegenwart Träger eines großen Zusammenhanges wird, atmet sie lebendige Geschichte. Und was überall zutage tritt, das empfängt bei der Bekenntnisfrage besondere Bedeutung: mag die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes noch so gegenwartsbestimmt sein, der Ruf Gottes selbst kommt aus ewiger Tiefe, ist darum Einheit jenseits der Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Darum: wenn von der Einheit des göttlichen Rufes und der göttlichen Tat auch nur etwas in das zeitbestimmte Echo, in die menschliche Antwort übergeht, so vermag diese Antwort trotz ihrer konkreten Bestimmtheit auch über die Schranken ihrer Zeit hinweg irgendwie lebendig zu bleiben; Gottes Wort und Tat strahlt durch die Schranken hindurch und nimmt ihnen in gewissem Maße die trennende, begrenzende Kraft. So ist es an sich durchaus möglich, daß ein Bekenntnis über die Unterschiede der Zeiten hinwegragt, von neuen Geschlechtern in neuer Konkretheit verstanden und in dieser neuen Konkretheit bejaht wird. Das wird um so leichter geschehen, je mehr ein Bekenntnis eben unmittelbar Antwort und Echo auf den Ruf Gottes ist, je reiner religiös es ist, je weniger es sich mit menschlichen zeitbestimmten Begriffen und Deutungen belastet hat. Das Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi z. B. oder das apostolische Bekenntnis „Jesus der Herr": sie sind so unmittelbar Antwort und Echo auf das in Jesus ergehende Wort Gottes, daß sie selbst gleichsam in das Evangelium eingehen, seine lebendigen Träger werden, als Evangelium und Bekenntnis zugleich wirken. Dann verfließt die Grenze zwischen beiden Größen: die Weitergabe des Evangeliums wird selbst zum schlichten Bekenntnis und das schlichte Bekenntnis zur Weitergabe des Evangeliums. So ergibt sich eine Kontinuität des Bekennens, die seiner Gegenwartsbezogenheit nicht unbedingt

widerstreitet, sondern das gegenwärtige Leben mit dem Gesamtleben der Gemeinde verbindet.

Nach alledem ist das Ringen der lebendigen Gemeinde um ihr Bekenntnis stets doppelseitig bestimmt: von der konkreten Gegenwart und von der Vergangenheit zugleich. Oft genug treten sie dabei in scharfen Gegensatz zueinander. Je nach der Lage, aber auch je nach dem Sinn des Bekennens tritt die eine oder die andere voran. In der Anbetung Gottes ist jedes Wort, auch jedes Bekenntnis nur ein Stammeln; da ist es nicht so entscheidend, ob wir mit vergangenen oder mit gegenwärtigen Worten stammeln. Dagegen in den Kämpfen um das Verständnis des Evangeliums und um die großen Fragen der Zeit fordert die Gegenwart auch beim Bekennen mit ganzer Kraft ihr Recht; denn hier sollen Menschen unsere Worte verstehen. Eben darum ist das Bekenntnis Leben, ist es Geschichte. Es gibt für tiefere grundsätzliche Betrachtung so wenig ein für alle Zeiten fertiges, ein abschließendes, dem Ruf und der Tat Gottes ebenbürtiges Bekenntnis, wie es anderseits ein Bekenntnis geben kann, das den Zusammenhang der Gemeindeentwicklung revolutionär sprengen wollte. Das Bekenntnis ist stets im Werden; jedes Geschlecht, jeder Einzelne hat irgendwie seinen Anteil daran.

Dieses Ringen ist so notwendig, so in der Allgewalt Gottes und im geschichtlichen Leben der Gemeinde begründet, daß es sich allein in Freiheit recht vollzieht. Wo status confessionis, da muß das Leben der Gemeinde selbst aufbrechen, von allen Seiten Kraft empfangend und nur das bedrohend, was in Welt und Menschentum sich Gott widersetzt. Das Bekenntnis ist nach außen Sammelbecken, in das alle Lebensströme der Gemeinde fließen; nach innen Hilfe für den Einzelnen und für die werdenden Christen, sich klar zu werden über die Richtung des göttlichen Wollens und der menschlichen Antwort. Wenn es anders steht, d. h. wenn das Bekenntnis zum Joch und zur Last wird, dann ist irgend etwas nicht in Ordnung — wo auch die Schuld daran liege. Da wird die wahre, d. h. die innere Autorität zum äußeren Zwang. Für das Bekenntnis der lebendigen Gemeinde muß oberste Regel bleiben, daß es Dienst und Hilfe ist, und daß es nicht durch Zwang, sondern durch Freiheit gelten will; wie Paulus selbst (2. Kor. 1, 24), so will auch das Bekenntnis nicht Herr über unsern Glauben sein, sondern Gehilfe unserer Freude.

Damit haben wir wichtige Richtlinien für das Bekenntnis als Aufgabe der lebendigen Gemeinde. Höchstens müssen wir noch besonders betonen, daß sie nicht nur für das Bekenntnis im allgemeinen, sondern auch für das Lehrbekenntnis Geltung haben. Auch dieses verdankt sein Dasein nicht einfach theoretischen oder rechtlichen Bedürfnissen, sondern dem praktischen Eintreten des status confessionis in gegebener Lage — sei es durch die Einsicht in die menschlichen Trübungen des alten Bekenntnisses oder durch neues Eindringen des Allzumenschlichen in den Glauben oder durch das Auftreten äußerer Feinde wider den Glauben; dann fordert innere Notwendigkeit das lehrmäßige Bekennen: „Ich glaube, darum rede ich." Die Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung steht stets unter demselben Gesetz, gleichgültig ob sie im Kultus oder gegenüber äußeren Angriffen oder im denkenden Verständnis des Inhalts erfolgt. Mag menschliche Ängstlichkeit, menschliche Furcht vor Verwirrung, also irgendwelcher Kleinglaube, für das Lehrbekenntnis besonders gern nach äußerer Sicherheit und rechtlicher Zwangsautorität rufen, es ist doch auch hier so, daß alles menschliche Bekennen menschlichen Begriffen und Vorstellungen anheimgegeben, daher zeitgeschichtlich bedingt und wandelbar, von Irrtum und Sünde belastet ist. Das Lehrbekenntnis steht mit aller Theologie zusammen unter der göttlichen Ordnung des Kreuzes: wie Gottes Herrlichkeit nicht unmittelbar, sondern mittelbar im Leiden Jesu sich offenbart, so ist erst recht der Evangeliumscharakter des Lehrbekenntnisses überall gebrochen, eine Erniedrigung zum geschichtlichen Menschentum. Auch das Lehrbekenntnis ist nicht theologia gloriae, sondern theologia crucis. Gerade darum ist auch das Lehrbekenntnis nicht Grund der Kirche, sondern Äußerung ihres Lebens, in jeder geschichtlichen Stunde neu fordernde Aufgabe. Es verliert seinen Segen, wo es zur rechtlichen Satzung oder zum kaudinischen Joch gemacht werden soll; es erfüllt seine Bestimmung, wo es als Dienst der Gemeinde am Einzelnen und an neuen Geschlechtern in Freiheit das Bewußtsein weckt, um was es sich beim Evangelium vor Gott und vor den Menschen handelt, wo es tapfere Freudigkeit des Wortes und der Tat entzündet. Lebendige Gemeinde ruft auch beim Lehrbekenntnis nicht nach dem Büttel, sondern stellt Theologie und Lehre in tapferem

Glauben der Herrschaft Gottes anheim, baut auf das lebendige Wort Gottes und ist gewiß, daß dieses Wort auch in der Lehre und in der Theologie nicht „leer zurückkommen wird". Auch das Lehrbekenntnis muß ein Höhepunkt des Lebens der Gemeinde sein, von Freiheit und freudiger Gewißheit getragen.

2. Das Bekenntnis der Gemeinde ein Höhepunkt ihrer Freiheit und freudigen Gewißheit! Ist es bei uns so? An diesem Maßstab gemessen, zeigt uns die kirchliche Lage ihre ganze tiefe Not. Wir haben eine Lebendigkeit der Gemeinde, und zwar in allen Lagern, aber gerade bei der Bekenntnisfrage führt sie in die schärfsten Gegensätze statt zur Sammlung; wir haben eine Betonung des Bekenntnisses, aber sie tritt in immer neuen Fällen der Lebendigkeit der Gemeinde hemmend in den Weg. Woher diese Not?

Die Wurzel der Not, die uns hier angeht, liegt in der absolutierenden Sonderstellung des Lehrbekenntnisses. Der heiße Kampf, den die Reformatoren um das Verständnis des Evangeliums führen mußten, gab der „Lehre" einen so starken Ton, daß sie mit dem Evangelium selbst verschmolz. Man spürte nicht mehr, daß die enge Verbindung von „Gottes Wort und Luthers Lehr" auch eine Verführung werden konnte — eine Verführung dazu, daß man Gottes Wort und Menschenwort verwechselte und dem Menschenwort die Stellung gab, die allein dem Gotteswort gebührt. So trat die Lehre aus dem großen Zusammenhang des christlichen Lebens, das Lehrbekenntnis aus dem großen Zusammenhang des lebendigen Bekennens heraus. Isolierung aber bedeutet überall Entseelung, Verlust an quellendem Leben, entweder Erstarrung oder künstliche Treibhauskultur. Das bestätigt sich in der Geschichte der Bekenntnisfrage nur allzu deutlich.

Vor allem verblaßt der Zusammenhang einerseits mit dem Gebet und Kultus, anderseits mit den bewegenden großen Fragen der Gegenwart. An die Stelle des seinem Wesen nach knappen Bekenntnisses treten Bekenntnisschriften von wachsender Ausführlichkeit. Kann man diese unsere Bekenntnisschriften beten, zum Bestandteil des Gottesdienstes machen? — Und das Ergebnis dieses Prozesses? Die Gemeinde sieht in den Bekenntnisfragen Sonderfragen der Theologen; sie will im allgemeinen dem Bekenntnis treu bleiben, aber sie hat das Gefühl, daß die Einzelheiten des Bekenntnisses sie

nichts angehen. So stehen wir vor der Tatsache, daß die „Laien" sich durch das Bekenntnis nicht verpflichtet, sich nicht für das Bekenntnis verantwortlich wissen, aber dazu neigen, es ihren Pfarrern als Zeichen der Kirchentreue aufzulasten oder doch zu überlassen. Das Lehrbekenntnis hat keine organische Stellung im Leben der Gemeinde mehr; mit dem Lehrbekenntnis aber verliert auch das Bekennen überhaupt seine Würde; die Gemeinde vergißt, daß das Bekennen zu den wichtigsten Merkmalen ihres Lebens gehört; sie hat keine Freudigkeit, selbst Klarheit über ihren Glauben zu suchen, geschweige zu den großen Entscheidungsfragen der Gegenwart bekennend Stellung zu nehmen.

Was so von den Bekenntnisschriften überhaupt gilt, das findet auch auf die grundlegende deutsch-protestantische Bekenntnisschrift seine Anwendung: auf das Augsburger Bekenntnis. Wir müssen selbst gegenüber diesem Bekenntnis als unbestreitbare Tatsache feststellen, daß es der heutigen Gemeinde innerlich fremd ist. Die Jubelfeiern von 1630, 1730, 1830 waren in ganz anderem Maße wirkliche Feiern der Gemeinde; noch 1830, in der vielgeschmähten Zeit des Rationalismus, entzündete sich in Sachsen an der Jubelfeier die Sorge um den Bestand des Protestantismus so stark, daß sie in der Revolution der Dresdner und Leipziger Bürgerschaft eigentümlich mitwirkte. So stark war das Augsburgische Bekenntnis damals noch im Volksleben lebendig. Wäre Ähnliches wohl heute möglich? Nein, diesmal haben die kirchlichen Führer und bestimmte kleine Schichten des Kirchenvolks die Feier bestritten; die großen Schichten haben sich höchstens im Sinn eines historischen Treugelöbnisses, aber ganz überwiegend überhaupt nicht beteiligt.

Aber auch wenn wir von der Feier absehen, müssen wir die allgemeine Bekenntnisfremdheit unseres protestantischen Volks mit Schmerzen feststellen. Man liest das Augsburgische Bekenntnis nicht, obwohl sein wichtigster Teil im Gesangbuch steht; wenn man es liest, versteht man vieles nicht: so die Ketzernamen der Manichäer, Valentinianer, Samosatener usw., aber auch bedeutsame Begriffe wie „Gerechtigkeit vor Gott"; man findet manches selbstverständlich und daher nicht bekenntniswürdig, etwa die Pflicht des Christen am staatlichen Leben teilzunehmen; man vermißt an-

deres, was uns wichtig ist, etwa die Stellung zur sozialen oder zur sexuellen Frage. Also eine wirkliche Fremdheit. Sie ist selbstverständlich bei den Bestreitern des Bekenntnisses deutlich. Und zwar nährt sie sich da aus den verschiedensten Quellen. Den dogmengeschichtlichen Nachweis, daß auch die Augustana zeitgeschichtlich und sachlich mannigfach bedingt sei und allerhand Widersprüche oder Unklarheiten oder Abweichungen von der Bibel einschließe, benutzt man zur Vergleichgültigung des Bekenntnisses. Moderner Individualismus bäumt sich auf wider die Geltung eines Gemeindebekenntnisses, Gegenwartsstolz wider das Erbe der Vergangenheit. Möglich aber ist diese Wendung nur deshalb, weil auch unser frommes Laientum die innere Fühlung mit der Glaubenshaltung verloren hat, die sich in der Augustana ausspricht, und daher kein Verständnis mehr für ihre Tiefe und ihre Bedeutung besitzt. Man ringt nicht um die Gnade, sondern um die Wirklichkeit Gottes, nicht um die Rechtfertigung und Versöhnung durch Christus, sondern um eine Jesusbezogenheit in allgemeinerem Sinn; man sieht die Feinde, gegenüber denen es Sinn hat zu bekennen, nicht im Katholizismus oder Schwärmertum oder reformierten Protestantismus, sondern viel elementarer in den antireligiösen und antisittlichen Mächten der Gegenwart. Hier spürt man den status confessionis, während die Augustana als bloße Theologie und historischer Ballast, im besten Fall als eine Art kirchlicher Luxus erscheint.

Die Größe der Not aber wird erst durch die Tatsache ganz gekennzeichnet, daß auch im Lager der Bekenntnistreuen in Wirklichkeit Bekenntnisfremdheit herrscht. Man übernimmt und betont die Geltung der Augustana, und doch kennt man sie wenig genug und bemüht sich wenig genug um ihr Verständnis. Wie ganz anders besucht hätten sonst die Predigten und die Bibelstunden über das Augsburgische Bekenntnis sein müssen, wie viel verbreiteter die zahlreichen Schriften über sie! Wenn man die Geltung des Bekenntnisses betont und sein Jubelfest feiert, so mischen sich wiederum die verschiedensten Motive: mit einem allgemeinen guten Willen zur Kirchlichkeit verbindet sich die Sehnsucht nach äußerer greifbarer Autorität oder objektivem Halt, das Ressentiment gegenüber der historischen Kritik, dem Individualismus und dem Gegenwartsstolz, die Pietät gegenüber der Ver-

gangenheit, romantische Einfühlung in die Vergangenheit, die man liebt und am liebsten erneuern möchte. Man sieht die Gefahr nicht, daß solche Bekenntnistreue, die keine Kenntnis und kein Leben im Bekennen einschließt, zur fides implicita führt, d. h. zu dem verantwortungslosen „Köhlerglauben" des Katholizismus, zu dem allgemeinen „ich glaube, was die Kirche glaubt", oder zu dem volkspädagogisch begründeten Pseudochristentum des Dostojewskischen Großinquisitors; und ebensowenig die andere Gefahr, daß man die Bejahung des Bekenntnisses, gerade weil sie mehr äußerlich bleibt, als eine Art Leistung vollzieht, durch die man Gott gefallen will, daß man also in den Werkdienst des Katholizismus zurückfällt — zweifellos wider den Geist der protestantischen Bekenntnisschriften selbst. Auch solche Bekenntnistreue lebt nicht im Bekenntnis; sie ist in Wahrheit Bekenntnisfremdheit und bestätigt den Satz, daß die ganze, auch die lebendige Gemeinde der Gegenwart in der Not der Bekenntnisfremdheit steht.

Gerade die allgemeine Bekenntnisfremdheit erzeugt nun eine unheilvolle Verkrampfung der Bekenntnisfrage. Verständnislos gegenüber dem inneren Sinn und der inneren Notwendigkeit des Bekennens, versteift man sich hier auf die Verneinung, dort auf die Betonung der überlieferten Bekenntnisse und steigert sich gegenseitig in der Versteifung. Im besten Fall empfindet man sie wie David den Panzer Sauls und führt den wirklichen Bekenntniskampf der Gegenwart lieber im schlichtesten Kleid; nur daß die einen den Panzer überhaupt beiseite werfen, die andern ihn für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen wieder anlegen möchten. Ob man sich zu diesen oder zu jenen hält, das hängt bei unseren Gemeinden meist weniger an eigentlicher Glaubensentscheidung als an persönlichem Temperament und Charakter, oft auch an reinem Zufall. Je größer dabei die Rolle unseres natürlichen Menschentums oder außerchristlicher Motive ist, desto unheilvoller wirkt der Gegensatz, desto verhängnisvoller wird die Verkrampfung. Das Bekenntnis hört auf, Höhepunkt des Lebens der Gemeinde zu sein; aus einem Dienst der Gemeinde an ihren Gliedern wie an der Welt wird es eine Verlegenheit oder gar eine Zerstörung der Gemeinde; es sammelt nicht, sondern es zerstreut.

Am schlimmsten zerstört ein besonderes Gift: weil man sich nicht

mehr vom religiösen Mittelpunkt her versteht, darum wittern die Freunde der Bekenntnisbetonung in den Verneinern mangelnden Glauben, diese in jenen mangelnde Wahrhaftigkeit. Glaube und Wahrhaftigkeit im Streit miteinander: kann es für den evangelischen Glauben, der wurzelhaft von Luther her mit der innersten Wahrhaftigkeit verbunden ist, eine entsetzlichere Gefährdung geben? Hier ist das Leben der Gemeinde selbst gelähmt.

3. So erhebt sich notwendig die Frage: was können wir tun, um diese Not zu überwinden und der Gemeinde wieder das frohe Bekenntnis als Zeichen ihres Lebens zu ermöglichen?

a) Grundbedingung dafür ist, wenn nur etwas von dem Gesagten zu Recht besteht, die Entkrampfung der Bekenntnisfrage. Sie würde schon dadurch befördert werden, daß man das Bekenntnis genau studierte. Eine äußere Kenntnis würde das innere Verständnis wenigstens vorbereiten. Aber weiter: wenn die Verkrampfung vor allem auf einer absolutierenden Isolierung des Lehrbekenntnisses, und zwar bestimmter überlieferter Bekenntnisschriften beruht, so muß die Entkrampfung durch die Überwindung der absolutierenden Isolierung geschehen. Wir müssen zurückgreifen auf den vorhin angedeuteten Sinn des Bekennens überhaupt; wir müssen die konkreten Formulierungen zurücktauchen in den lebendigen Strom des Bekennens, aus dem sie erwuchsen. Und das alles nicht nur, um die überlieferten Bekenntnisse zu verstehen, sondern um den Strom des Bekennens selbst wieder lebendig zu machen, uns einzuschalten in diesen Strom und ihn weiterzutragen in das Land der Zukunft. Das Verständnis der Bekenntnisse ist nur dann mehr als eine Flucht ins Historische, wenn es eine neue Aktivität des Bekennens gebiert. Sogar die moderne Wissenschaft sättigt sich mit der Erkenntnis, daß alles Schöpferische, auch alle Tiefenerkenntnis von einem Zug der bewußten Stellungnahme, also des Bekennens getragen sein muß; und die Wirrnis unseres öffentlichen Lebens schreit nach nichts lauter als nach der gestaltungskräftigen Stellungnahme, nach dem tapfern Bekenntnis von Menschen, die gegenüber den widerstreitenden Interessen und der allgemeinen sittlichen Entnervung einen festen Fußpunkt haben. Erst recht notwendig ist solches Bekennen auf dem Gebiet des Glaubens selbst. Je klarer wir die Wirrnis

unserer Tage sehen, desto deutlicher wird auch der status confessionis, den der lebendige Gott uns Christen des 20. Jahrhunderts gesetzt hat. In diesem status confessionis haben wir angesichts der widergöttlichen Mächte in und um uns von dem Gott zu zeugen, der uns in Jesus Christus begegnet, aufs Neue um das rechte Verständnis seines Evangeliums zu ringen und im Gehorsam gegen seinen Willen die furchtbaren Nöte der Gegenwart zu durchleuchten; das weltanschauliche und lebensanschauliche Elend der Zeit, die sozialen, politischen, sexuellen Fragen der Zeit, all das kann, wenn irgendwoher, dann aus dem Evangelium Verständnis und Erlösung empfangen. Nicht in dem Sinn, daß die Gemeinde neue soziale oder politische Programme aufstellen sollte, sondern indem sie zeigt, wo letzte Wirklichkeit waltet, und woher jedes Programm seine Kraft gewinnen muß.

Gerade an dieser aktuellen Zuspitzung des Bekennens wird es offenbar, daß es sich hier nicht um etwas handelt, das man nur den Theologen auferlegt, sondern um eine Aufgabe der ganzen lebendigen Gemeinde. Über Sinn und Richtigkeit alter Bekenntnisschriften wird der schlichte Gemeindechrist selten die Möglichkeit haben zu entscheiden; wohl aber ist er zum Zeugnis im wahrhaften Verständnis des Evangeliums und im Ringen mit den widergöttlichen Mächten der Zeit berufen. Er steht dem schlichten Verständnis des Evangeliums und der Not der Zeit oft viel näher als der Theologe, er hat oft den schärferen Blick für die empirische Wirklichkeit des eigenen Daseins und daher das offnere Auge für die Forderung der Stunde. Indem der einzelne lebendige Christ an seinem Platze in Tat und Wort seinen Glauben bekennt, bildet sich allmählich das neue zeitbestimmte Echo auf den Ruf Gottes an unsere Zeit, die gottgewollte Antwort auf die Predigt des Evangeliums in unserer Zeit. Und wo der schlichte Christ doch den Theologen und ihrer geschulteren Umsicht vertrauen muß, da kann er sie durch Gebet und mitdenkende Teilnahme in ganz anderer Weise tragen helfen, als es jetzt in der Regel gegenüber dem schweren theologischen Ringen geschieht.

Wohl kann die heutige Gemeinde in ihrem Bekenntnis wenig genug an religiöser Kraft und Fülle einsetzen. Wir leben religiös in einer armen Zeit und haben alle Ursache, gegenüber dem Reichtum

des reformatorischen Bekenntnisses beschämt zu stehen. Allein machen wir mit der Armut wirklichen Ernst, die wir haben, dann kann es geschehen, daß Gott auch hier in dem Schwachen mächtig wird — wie er in David mächtig war, als dieser darauf verzichtete, sich mit der Waffenrüstung Sauls zu panzern. Denken wir daran, wie schlicht und einfach das biblische Urbekenntnis beginnt, das vorhin genannt wurde! Ein so schlichtes Bekenntnis, in die Wirrnis der gegenwärtigen Lage hinein gesprochen, kann doch, sofern es dem Willen Gottes entspricht, zu einer Kraft werden, die neue konkrete, mit Zeitbestimmtheit durchtränkte und durch sie wirkende Bekenntnisse erzeugt.

Das Wichtige ist zunächst, daß die Gemeinde sich auf die immer neue Aufgabe des eigenen konkreten Bekennens besinnt; sie ist ein unentbehrliches Stück ihres Lebens. Schon das Verständnis dafür, wenn es ganz aus der Notwendigkeit des Glaubens geboren wird, ist der Anfang des neuen echten Bekennens.

b) Der Segen dieses echten Bekennens zeigt sich dann auch in der rechten Stellungnahme zum überlieferten Bekenntnis. Indem das Interesse von diesem vorläufig abgelenkt wird auf die das ganze Leben der Gemeinde erfüllende Aufgabe des Bekennens, ergibt sich die Möglichkeit der Entkrampfung — sowie die entzündete Stelle des körperlichen Organismus durch die Ablenkung des Blutes geheilt und ihrem normalen Gebrauch zurückgegeben wird. Auch das Augsburgische Bekenntnis wird erst, wenn es von dem abnormen Blutzustrom befreit ist, wieder seinen rechten Dienst leisten. Der Mißbrauch der rechtlichen Zwangsgeltung sinkt dann ebenso in sich zusammen wie die Woge der innergemeindlichen Bestreitung; die positive Bedeutung, die das Bekenntnis der Väter auch für die Neuzeit besitzen kann, tritt wieder unverzerrt vor unser Auge. Vor allem zweierlei wird dabei wichtig.

Das Augsburgische Bekenntnis ist das Vorbild wirklicher Bekenntnisfreudigkeit. Luthers Wormser Bekenntnis wird in ihm von Fürsten und Städten, von den berufenen Vertretern der Gemeinde, aufgenommen und in statu confessionis, in höchster Gefahr ihrer Herrschaft, ihres Leibes und Lebens, vertreten. Und zwar auf allen Gebieten, die zu jener Zeit in Frage standen: sehr vorsichtig auf dem der Lehre im engeren Sinn, wo es angesichts des ab-

solut geltenden kirchlichen Dogmas am gefährlichsten war, schärfer in Kirchenverfassung und Gottesdienst, Sittlichkeit und Staatsleben. Aus der innersten Wurzel des Glaubens heraus nimmt der Protestantismus hier Stellung gegen das Eindringen menschlicher Verderbung in das Verständnis des Christentums selbst und Stellung zu allem, was die Geister bewegte. So wird es trotz der überzeitlich-biblischen Verankerung ein ganz konkretes Bekenntnis, menschliche Antwort auf die Predigt des Evangeliums in einer ganz bestimmten Zeit, und gerade deshalb mächtig eingreifend in den lebendigen Gang der Geschichte. Hier sehen wir, wie echtes Bekennen aus dem Leben der Gemeinde erwächst, aus der freien Bewegung des inneren Gehorsams heraus, in besonderer geschichtlicher Stunde.

Das andere, was einer entkrampften Betrachtung des Augsburgischen Bekenntnisses deutlich wird, liegt auf inhaltlichem Gebiet: es ist die neue Haltung dieses Bekenntnisses im Vergleich mit den altkirchlichen. Nicht als ob es sich feindlich zu ihnen stellte; im Gegenteil, es nimmt ihren Hauptinhalt ausdrücklich auf. Allein es gibt dem Bekennen selbst eine andere, die evangelische Wendung. Die Übernahme der altkirchlichen Lehre und die ausdrückliche Verwerfung der altkirchlichen Ketzer hat vor allem den Sinn, die Einheit mit der ganzen Christenheit, also den ökumenischen Charakter des eigenen Glaubens zu betonen. Der eigentliche Pulsschlag des Bekenntnisses aber wird an andern Stellen spürbar, und von ihnen aus empfangen alle Lehren einen neuen Sinn. Es sind die Stellen, wo der Glaube sich auf Christus selbst bezieht, auf Christus als den, in dem Gott unter die Menschen tritt, und auf den die Menschen blicken, wenn sie Gott suchen oder vor Gott zittern. Hier spürt man, daß der Mensch sich durch das Evangelium in den letzten Tiefen seines Daseins aufgerufen weiß; es handelt sich nicht um ein Wissen von Gott und den metaphysischen Hintergründen der Welt, sondern um Sinn und Möglichkeit unseres ureigensten Lebens, um die Wirklichkeit, die hinter dem Spiel der Gefühle und Gedanken, der menschlichen Zwecke und Sehnsüchte waltet. Diese Wendung des Bekenntnisses wird zentral in der paulinischen Formel zusammengefaßt: daß wir vor Gott gerecht werden nicht durch unsere Werke, sondern allein aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben.

Damit stehen wir freilich eben vor einer Formel, die uns zunächst fremd klingt und darum in verkrampfter Lage mißverstanden werden muß. Sobald aber die Verkrampfung weicht, kann zunächst wenigstens die eine Seite des Sinnes deutlich werden: die Erkenntnis der Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen. Gerade eine Zeit wie die heutige, die alle Ideologien unbarmherzig zerreißt, durch die wir Menschen uns spornen, trösten — und belügen, gerade eine solche Zeit öffnet das Verständnis für den reformatorischen Kampf wider all die trügerischen Versuche der Selbsterlösung. Wir wissen heute besser als die vergangenen Jahrhunderte, wie schicksal-, erd- und schuldgebunden wir sind, wie auch das, was vor Menschenaugen gut ist, vor göttlichem Tiefblick in sich zusammensinkt. Individuelles und öffentliches Bekenntnis muß heute wieder die Worte des Jesajas aufnehmen: „Weh mir, ich bin ein Mann von unreinen Lippen und wohne in einem Volk von unreinen Lippen!" Ist das nicht der eigentliche Sinn der reformatorischen Sündenlehre? Wo aber diese Erkenntnis wahrhaft Wurzel schlägt, da wird auch die andere Seite des Satzes vom rechtfertigenden Glauben wenigstens Aufmerksamkeit finden: das Bekenntnis, daß wir neuen Mut zum Leben, zum Ringen und Streiten empfangen, indem wir von uns selbst hinwegblicken auf Jesus, den Christus; an seiner Hand wissen wir uns auch im Gericht getragen von dem Ja Gottes zur Welt und zu den Menschen, als seine Kinder. Das ist Ernst und Adel des Christenlebens, daß es in der steten Doppelbezogenheit auf den zugleich richtenden und begnadenden Gotteswillen gelebt werden muß: jenseits des Gegensatzes von naivem Optimismus und skeptischem Pessimismus, bewußt der Tragik alles Menschentums und doch froh bereit zu verantwortlichem Tun! Von solchem Verständnis der Rechtfertigung aus ergibt sich dann die in der Augustana gezeigte eigentümliche Doppelstellung zu aller Empirie des Lebens, zu Kirche, Kirchenordnung, Staat, Ehe usw.: sie werden relativiert, aber in ihrer relativen Bedeutung als gottgewollt, als Aufgabe für den Christen erkannt.

c) Wenn wir durch das überlieferte Bekenntnis so in die Tiefe geführt werden, dann wird eine neue positive *Aufnahme* des überlieferten Bekenntnisses *in das wirkliche Leben der Gemeinde* möglich. Nicht als ihr eigentliches und endgültiges

Bekenntnis, erst recht nicht als Zwangsnorm für ihre Lehre; wohl aber als Denkmal der Einheit mit den Vätern, mit ihrer weltüberlegenen Bekenntnisfreudigkeit wie mit ihrer Klarheit über die Lage der Menschheit, über ihr Elend und ihre Erlösung. In diesem Sinn kann das Augsburgische Bekenntnis, solange wir kein eigenes haben, als Not- und Hilfsbekenntnis noch immer einen wichtigen Dienst tun: es zeigt uns in all seiner Zeitbestimmtheit und Gegenwartsfremdheit doch mit eindrücklichen Farben den Reichtum der Väter und das Ziel, auf das die lebendige Gemeinde auch der Gegenwart gerichtet sein muß; es gibt uns wichtige Ansatzpunkte für unser gegenwärtiges Bekennen.

Wenn wir in die Geschichte unserer Kirche blicken, so sehen wir, daß man unwillkürlich immer das eigene neue Bekennen mit der Treue gegen das Väterbekenntnis zu verbinden gesucht hat. Wie schon die alte Christenheit die schlichten Urbekenntnisse zum Apostolikum und darüber hinaus immer weiter fortbildete, in lebendiger Arbeit an ihnen, so hat in der Reformationszeit ein halbes Jahrhundert an der Fortbildung des Bekenntnisses gearbeitet: man behielt es bei und antwortete doch zugleich in neuen Sätzen aus dem Geiste der Augustana heraus auf die konkreten Fragen, die sich erhoben. Hier schuf die Lebendigkeit der Gemeinde immer neue Formen des Bekennens.

Freilich blieb man zunächst auf diesem Wege stecken. Die neuen Bekenntnisse waren so konkret und streng durch den kirchlich-theologischen Charakter ihrer Zeit bestimmt, daß sie von den nachfolgenden völlig veränderten Jahrhunderten nicht mehr verstanden werden konnten; eben darum setzte jene Bekenntnisfremdheit ein, die heute ihre Höhe erreicht hat, und ist heute ein wirklich neuer Ansatz nötig. Aber alle Lebensbewegungen der Gemeinde versuchten doch irgendwie die überlieferten Bekenntnisse mit ihrer neuen Einstellung zu verbinden. Vor allem war es der Weg der Umdeutung, der von den mannigfachsten Seiten aus beschritten wurde und noch jetzt beschritten wird; auf ihm finden wir den Pietismus wie die Aufklärung, das idealistische Christentum wie die neue Orthodoxie des 19. Jahrhunderts. Allein Umdeutung ist doch zugleich Unklarheit und darum gefährlich. Erst allmählich begann man bewußt die Doppelnotwendigkeit zu er-

kennen: nicht auf Schlupfwegen, sondern öffentlich das überlieferte Bekenntnis zugleich zu überbieten und zu bewahren, ihm kritisch und positiv in einem zu begegnen. Der beste Zeuge dieses neuen Weges wurde vor hundert Jahren Schleiermacher, als er über das Augsburgische Bekenntnis predigte. Gerade angesichts der modernen Abneigung gegen ihn gilt es daran zu erinnern, daß er in den Bekenntnispredigten den Weg der lebendigen Gemeinde wenigstens mit allen Kräften sucht. Schon er sieht, daß es sich in der Gegenwartswertung der Augustana um die auch von uns betonte Doppelheit handelt. Zunächst um die Bekenntnisfreudigkeit der Fürsten und Stände, die er unter das Wort stellt: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist" (1. Pt. 3, 15). Damit verbindet er die inhaltliche Stellungnahme, die kritisch und positiv in einem geschehen muß. Die der Freiheit des Glaubens entspringende Kritik wendet er vor allem gegen die Ketzerverdammung und gegen das, was ihm als alttestamentliche Trübung des Evangeliums erscheint, betont aber desto stärker das eigentlich Positive, auf das er den Rechtfertigungsglauben hinausführt: die Einheit mit den Vätern in der Christusverbundenheit und die Begründung alles wahren Lebens allein auf das immer erneuerte Leben Christi in uns; beides wird ihm zum persönlichen Bekenntnis — gegenüber aller Schematisierung des christlichen Glaubens und Lebens wie gegenüber aller christuslosen modernen Geistigkeit [1]).

Mag vieles von den Sätzen Schleiermachers sehr anfechtbar sein, er zeigt doch den Weg, den die lebendige Gemeinde gehen muß, den Weg der kritisch-positiven Überbietung der alten Bekenntnisse. Wie viel heilvoller wäre — nach Menschengedanken — die Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts verlaufen, wenn man die Bekenntnisfrage in seinem Sinn behandelt hätte! Der verhängnisvolle Gegensatz, der zwischen Bekenntnistreiberei und Bekenntnisfeindschaft emporflammte, wäre uns erspart geblieben; die Kirche

1) Den Sinn der biblischen und reformatorischen Rechtfertigungslehre kann freilich Schleiermacher von seinem Religions- und Gottesgedanken aus nicht in der Tiefe erfassen. Aber gerade die Augustanapredigten zeigen, wie ernsthaft er darum ringt und wie er das gegenwärtige Bekennen damit verbunden weiß.

hätte ihre Kraft gegen den wirklichen Mißglauben und gegen ihre wirklichen Feinde, gegen die widergöttlichen Mächte der Gegenwart wenden und ein wahrhaft lebendiges Bekenntnis ablegen können.

Die heutige Lage scheint ähnlich wie die vor hundert Jahren. Wieder, ja noch viel schärfer, erhebt sich die Woge der Feindschaft gegen das evangelische Christentum, und wieder sammelt das evangelische Christentum in starker Konzentration seine Kräfte. Soll nun auch der alte Fehler von neuem begangen werden? Das könnte — von den Erfahrungen des 19. Jahrhunderts aus gesehen — bedeuten, daß nicht nur Menschenfeindschaft, sondern Gott selbst unserer Kirche die Kraft nimmt, daß er unserer Kirche, weil sie den Dienst des Lebens im Bekennen versagt, nun auch das Leben selbst entzieht. Darum scheint mir für alle, in denen der Funke des Evangeliums begonnen hat, Leben zu wecken, die Aufgabe klar vorgezeichnet zu sein.

Die eigentliche Aufgabe ist jenes lebendige gegenwartsbestimmte Bekennen der ganzen Gemeinde, das in besonderer Stunde vor Gott und vor den Menschen *unsere* Antwort auf Gottes Frage, *unser* Verständnis des göttlichen Tuns aus der konkreten Bestimmtheit unserer Wirklichkeit heraus darstellt. Aber diese eigentliche Aufgabe bedeutet keine Loslösung von der Einheit des Bekennens, die durch die Geschichte der lebendigen Gemeinde geht. Wir können sie nur erfüllen, wenn wir zugleich in dieser Einheit bleiben. Darum in aller notwendigen Kritik dankbare Treue auch gegenüber dem ererbten Bekenntnis, sofern es nicht unsere Glaubensgedanken mit Rechtsgewalt schematisieren, sondern uns den Dienst der Liebe in frommer Freiheit leisten will! Es ist Scheinwerfer auf unsere religiöse Armut; es ist Mahner zur Bekenntnisfreudigkeit in schwerster Zeit und zu religiöser Klarheit in der Zeit mannigfachster Verwirrung; es ist Hinweis auf die evangelische Glaubenshaltung, die nicht aus dem Stolz oder der Betriebsamkeit des empirischen Menschentums, sondern aus der Gnade des lebendigen Gottes ihr Leben empfängt.

Unser Weg führt, wenn anders er ein Weg des Lebens sein will, über die alten Bekenntnisse hinaus, aber nimmermehr vorüber an ihnen; nur durch den tiefsten Sinn des alten Bekenntnisses hindurch geht es zu neuem Bekennen. „Was du ererbt von deinen Vätern

hast, erwirb es, um es zu besitzen!" Das Erwerben ist ein neues Gestalten, ein neues, kritisches, nach allen Seiten ausgreifendes Kämpfen um Klarheit und Wahrheit im Verständnis des Evangeliums, um seine Anwendung auf die großen Fragen der Gegenwart. Lassen Sie mich mit einem biblischen Bilde für dieselbe Sache schließen. Ehe Jakob die Furt überschreitet, um ein neues Leben in der alten Heimat zu beginnen, muß er mit dem Manne Gottes streiten und seinen Segen gewinnen. So müssen wir mit dem Gotteszeugen, dem Bekenntnis der Väter, in tiefster Ehrfurcht ringen und kämpfen; wir können die neue Aufgabe des Bekennens nicht eher lösen, als bis wir mit innerster Aufgeschlossenheit des Herzens zu dem alten Gotteszeugen gesprochen haben: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!" Kraft dieses Segens aber vorwärts zu neuem Bekennen!

Eine Christengemeinde, die so Vergangenheit und Gegenwart, Freiheit und Gebundenheit, Kritik und Bejahung freudig vereinen könnte, das wäre eine lebendige christliche Gemeinde! Und ihr Bekennen wäre ein echtes, ein ganz wahrhaftiges, ein lebendiges Bekennen!

Kirchliches Bekenntnis und Theologie.

Vortrag bei der Augustanafeier der Tübinger Fakultät.

Von Professor D. Friedrich Traub in Tübingen.

Es war eine denkwürdige Stunde, als heute vor 400 Jahren das Glaubensbekenntnis der evangelischen Stände in Augsburg übergeben wurde. Nachmittags um drei Uhr versammelte sich der Reichstag — nicht im Rathaussaal, wo er sonst tagte, sondern im Kapitelsaal der bischöflichen Pfalz, wo der Kaiser wohnte. Es war ein verhältnismäßig kleiner Raum. Viele, die keinen Zutritt gefunden hatten, standen draußen im Hof. Es ging durch die Augsburger Bürgerschaft die Ahnung einer weltgeschichtlichen Stunde, die man miterleben wollte. Die beiden sächsischen Kanzler traten in die Mitte des Saals, der eine das lateinische, der andere das deutsche Exemplar des Bekenntnisses in der Hand. Unterzeichnet war das Bekenntnis von 5 Fürsten und 2 Reichsstädten: Nürnberg und Reutlingen. Es wird unserer Nachbarstadt allezeit zum Ruhme gereichen, daß der Name Reutlingen unter dem denkwürdigen Dokument geschrieben stand. Man verhandelte zuerst, ob der lateinische oder der deutsche Text zu verlesen sei. Der Kaiser wünschte den lateinischen. Der sächsische Kurfürst trat für den deutschen ein, da man auf deutschem Boden sich befinde. So entschied man für den deutschen Text. Und nun las der Kanzler Baier das Bekenntnis vor, was zwei Stunden in Anspruch nahm. Er las so laut und deutlich, daß auch die im Hofe Versammelten jedes Wort verstanden. Dann wurden beide Exemplare dem Kaiser überreicht.

Wenn wir heute als theologische Fakultät diese Erinnerung begehen, so legt sich uns die Frage nahe, welche Bedeutung das

Augsburger Bekenntnis und weiterhin das kirchliche Bekenntnis überhaupt für unsere theologische Arbeit hat. Und diese Frage wird um so dringender, wenn wir uns daran erinnern, daß wir als theologische Fakultät ein Glied der universitas literarum sind, die kein höheres Gesetz kennt, als das der wissenschaftlichen Wahrheit. Damit sind wir vor die Frage gestellt: gibt es eine wissenschaftliche Theologie, wenn neben ihr ein kirchliches Bekenntnis steht? Die Jubelfeier, die wir begehen, entbindet uns nicht von der Pflicht protestantischer Wahrhaftigkeit, die uns die Frage aufdrängt: wie verhalten sich Bekenntnis und Theologie?

Wir suchen die Antwort, indem wir beide unter einen gemeinsamen Begriff stellen, den Begriff der Kirche. Das Bekenntnis ist eine Funktion der Kirche und die Theologie ist eine Funktion der Kirche. Das erstere leuchtet ohne weiteres ein; das zweite klingt zunächst paradox: die Theologie eine Funktion der Kirche! Aber in dem Paradox kommt eben das Problem zum Ausdruck, dessen Lösung wir suchen: wissenschaftliche Theologie und kirchliches Bekenntnis. Die paradoxe Tatsache selbst ist außer Zweifel: die Theologie eine Funktion der Kirche. Das wird sofort deutlich, wenn wir uns fragen: was ist die Kirche? Die Augsburger Konfession gibt darauf in ihrem siebenten Artikel die Antwort: „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die hl. Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden." Zunächst können wir die zwei Merkmale der Kirche, die hier genannt sind, Evangelium und Sakrament, auf eines zurückführen: das Evangelium. Denn das Sakrament ist nach evangelischem Verstand eine Form des Worts. Es ist das verbum visibile, das sichtbare Wort oder Evangelium[1]). Und

1) Will man ganz genau reden, so ist ein Doppelsinn des „Worts" zu unterscheiden: das Wort als Inhalt und das Wort als Predigt, also als der in eine bestimmte Form gefaßte Inhalt. Wenn man vom verbum visibile redet und damit das Sakrament meint, so ist das „Wort" im ersteren Sinn genommen. Der Inhalt, den das Wort meint, kann eine doppelte Form annehmen: Die Form der Predigt und die Form des Sakraments. Jenes ist das hörbare, dieses das sichtbare „Wort".

dann entnehmen wir dem Artikel VII den Grundgedanken: wo das Evangelium ist, da muß auch eine Kirche sein. Aus dem Glauben an das Evangelium folgt der Glaube an das Dasein der Kirche nach dem alttestamentlichen Prophetenwort (Jes. 55, 10 f.): „Gleichwie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkommt, sondern feuchtet die Erde und machet sie fruchtbar und wachsend, daß sie gibt Samen zu säen und Brot zu essen: also soll das Wort, so aus meinem Munde gehet, auch sein. Es soll nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern tun, das mir gefällt, und soll ihm gelingen, dazu ich es sende." Das Wort Gottes kann als solches nicht vergeblich sein. Es muß wirken, indem es eine Gemeinde von Glaubenden schafft, und diese Gemeinde der Glaubenden ist nach Art. VII der Augustana die Kirche. Diese Kirche ist an keinen Ort und an keine Zeit, an keine Nation, an keinen Stand, auch an keine Partikularkirche gebunden. Wo noch ein Rest des Evangeliums ist, da können auch Menschen sein, die an das Evangelium glauben. Die Gemeinschaft des Glaubens und des hl. Geistes, wie es in der Apologie heißt: societas fidei et spiritus sancti in cordibus ist nicht etwa auf die lutherische oder reformierte Partikularkirche beschränkt. Wir glauben, daß auch in der römischen Kirche und in den Sekten glaubende Menschen sind, weil und soweit auch in ihnen das Evangelium eine Stätte hat. Das extra ecclesiam nulla salus bedeutet nach evangelischem Verstand: extra evangelium nulla salus.

Doch ist damit der Begriff der Kirche noch nicht erschöpft. Es ist der Glaubensbegriff oder der religiöse Begriff der Kirche, der im VII. Artikel der Augustana zum Ausdruck kommt. Die Kirche in diesem Sinne ist die Wirkung Gottes durch sein Wort des Evangeliums. Die Kirche ist aber nicht bloß göttliche Wirkung; sie ist auch selbsttätiges Subjekt. Sie fällt nicht bloß unter den religiösen, sondern auch unter den ethischen Gesichtspunkt. Dem Evangelium oder der göttlichen Gnadenoffenbarung entspricht auf menschlicher Seite die dankbare Anerkennung der Gnade im gemeinsamen Gebet. So ergibt sich als erste Funktion, in welcher die Gemeinde ihre Selbsttätigkeit ausübt, der gemeinsame Kultus. Ihre ethische Aufgabe ist aber damit nicht erschöpft. Indem die Kirche ihre Selbsttätigkeit übt, nimmt sie ihre Richtung

nicht bloß auf Gott, sondern in Fortsetzung der göttlichen Wirkungen, die im religiösen Begriff der Kirche zum Ausdruck kommen, auch auf die Menschen. Ihre erste Aufgabe in der Richtung auf die Menschen ist die geregelte Verkündigung des göttlichen Worts, die Predigt. Aus dem zeitlichen Wechsel der Geschlechter ergibt sich weiterhin die Aufgabe, den nachwachsenden Geschlechtern das Evangelium rein und unverfälscht zu erhalten, also die Aufgabe des kirchlichen Jugendunterrichts. Beides aber, Predigt und Jugendunterricht, können in geordneter Weise nur ausgeübt werden, wenn eine bestimmte Lehrtradition vorhanden ist. Eine solche zu schaffen, zu erhalten, fortzubilden ist die Aufgabe der Theologie. Es ist also die Kirche selbst, und zwar die Kirche, sofern sie unter dem ethischen Gesichtspunkt betrachtet wird, welche die Aufgabe der Theologie aus sich hervorgehen läßt. Und zwar ergibt sich die Notwendigkeit der theologischen Arbeit in der Kirche aus einer dreifachen Rücksicht. Der christliche Glaube, welcher den Gegenstand der Predigt und der Jugendunterweisung bildet, schließt eine bestimmte Gottesanschauung und eine bestimmte Welt- und Selbstbeurteilung in sich. Es ist die Aufgabe der Dogmatik, diese Inhalte so klar und präzis wie möglich zu formulieren. Damit leistet sie der Kirche den Dienst, dessen diese für die Aufgabe der Predigt und Jugendunterweisung bedarf. Der Pfarrer soll freilich keine Dogmatik predigen, weder orthodoxe noch liberale, sondern er soll das Evangelium verkündigen. Aber seine Predigt wird an Bestimmtheit und Klarheit und damit an Wirkungsfähigkeit gewinnen, wenn er durch seine theologische Bildung zum richtigen Verständnis des Evangeliums disponiert ist. Gerade theologisch Ungebildete sind am meisten in Gefahr, Dogmatik zu predigen, natürlich dann nicht wissenschaftliche, sondern populäre. Aber noch aus einer anderen Rücksicht ergibt sich die Aufgabe der Theologie. Der Glaube an das Evangelium schließt eine bestimmte Weltanschauung in sich. Ihr stehen aber andere Weltanschauungen gegenüber; ihr steht weiterhin das wissenschaftliche Welterkennen, ihr steht die ganze moderne Bildung gegenüber. Es wird also gelten, das Recht des Evangeliums gegenüber diesen entgegenstehenden Instanzen zu vertreten. Damit ist eine Aufgabe bezeichnet,

welche nur eine wissenschaftliche Theologie zu lösen imstande ist. Drittens ist das Christentum eine geschichtliche Religion. Das heutige Christentum kann sich nur verstehen, wenn es seine Geschichte versteht. Auch aus dieser Rücksicht ergibt sich die Pflege einer wissenschaftlichen Theologie als eine notwendige Aufgabe der Kirche.

Ein Niederschlag der theologischen Arbeit der Kirche ist das kirchliche Bekenntnis. Es ist die kirchlich sanktionierte Formulierung der theologischen Arbeit. Da die Kirche nicht eine gestaltlose Gefühls- und Stimmungsreligion, sondern eine bestimmte Gottes- und Welterkenntnis vertritt, ist es unumgänglich, nicht bloß daß sie durch Aussprache dieser Erkenntnis ihrer selbst bewußt wird und sich gegen entgegengesetzte Weltanschauungen abgrenzt, sondern auch daß sie Mißdeutungen und Irrtümer in ihrer eigenen Mitte zurückweist. Sie kann unmöglich darauf verzichten, ihren Glauben in einem formulierten Bekenntnis auszusprechen. Sie wird sich der Inadäquatheit aller endlichen, menschlichen Begriffe im Verhältnis zu den ewigen, göttlichen Realitäten bewußt bleiben müssen, aber unter diesem Vorbehalt nicht darauf verzichten können, ihren Glauben und die diesem geschenkte Erkenntnis auszusprechen.

Es ist hier nicht der Ort, alle die Funktionen aufzuzählen, welche die Kirche unter dem ethischen Gesichtspunkt auszuüben hat. Für den gegenwärtigen Zweck genügt es, Kultus, Predigt, Jugendunterricht, Theologie und Bekenntnis genannt zu haben. Aus dem ethischen ergibt sich sodann auch der rechtliche Gesichtspunkt, unter den die Kirche zu stellen ist. Die Aufgaben, welche die Gemeinde in Ausübung ihrer Selbsttätigkeit zu erfüllen hat, können ordnungsmäßig nur erledigt werden, wenn sich ein Unterschied von Leitenden und Geleiteten, von Gemeindebeamten und Gemeindegliedern herausbildet. Damit aber sind die Elemente einer Rechtsordnung gegeben, welche allein die geordnete Ausübung der kirchlichen Funktionen verbürgt. Aus dieser Ableitung des Rechts in der Kirche ergibt sich von selbst, daß nach evangelischer Auffassung das Kirchenrecht nicht göttliches, sondern menschliches Recht ist. Seine Notwendigkeit folgt nicht aus dem religiösen, sondern aus dem ethischen Begriff der Kirche. Das Kirchenrecht ist nicht jus divinum, sondern jus

humanum. Weiter ergibt sich, daß die Kirche, die unter dem religiösen Gesichtspunkt eine ist, unter dem rechtlichen in eine Vielheit von Partikularkirchen zerfällt. So bringt es die geschichtliche Entwicklung mit sich, und dabei wird es voraussichtlich auch sein Bewenden haben.

Kehren wir nach der Unterscheidung des religiösen, ethischen und rechtlichen Begriffs der Kirche zu unserem Ausgangspunkt zurück! Die Frage, von der wir ausgingen, war: wie verhalten sich Bekenntnis und Theologie? Nun hat sich ergeben, daß beide, Bekenntnis und Theologie, nicht unter den religiösen, sondern unter den ethischen Gesichtspunkt fallen. Daraus ergibt sich zunächst für die Theologie, daß sie eben als kirchliche doch menschliche Selbsttätigkeit ist und keine göttliche Autorität für sich in Anspruch nimmt. Ihre Kirchlichkeit steht deshalb nicht im Widerspruch mit ihrer Wissenschaftlichkeit. Die Theologie macht freilich eine Voraussetzung, die nicht im Bereich der Wissenschaft gelegen ist. Sie setzt voraus, daß der Inhalt des Evangeliums in freier Überzeugung bejaht wird. Diese Bejahung ist eine außerwissenschaftliche, persönliche Voraussetzung, die aber als außerwissenschaftliche nicht widerwissenschaftlich zu sein braucht. Und was von der Theologie, das gilt auch vom Bekenntnis: weil es nicht aus dem religiösen, sondern aus dem ethischen Begriff der Kirche folgt, hat es nicht göttliche Autorität. Es kann also nicht ein Lehrgesetz sein, an welches die Theologie gebunden wäre. Es gibt vielmehr für die theologische Arbeit eine dreifach abgestufte Autorität: die Autorität des Evangeliums, die Autorität der Heiligen Schrift und die Autorität des Bekenntnisses.

Die höchste Autorität ist das Evangelium. Sie ist von absoluter Geltung und sie kann es sein, weil das Evangelium nicht eine menschliche Lehre — ein Dogma — ist. Es ist eine geradezu verhängnisvolle Verwechslung, wenn ein evangelischer Theologe einmal die Formel geprägt hat: das Evangelium ist das Dogma in seiner ursprünglichen Gestalt. Nein, das Dogma ist nicht das Evangelium, und das Evangelium ist nicht das Dogma, auch nicht das Dogma in seiner ursprünglichen Gestalt. Das Evangelium nach reformatorischem Begriff ist die promissio gratiae, die Gnaden-

verheißung Gottes in der Person Jesu Christi. Es ist nicht eine Lehre, sondern der Lebensgehalt einer lebendigen Person. Ich weiß, daß es vielen altmodisch klingt, wenn man in der Theologie von der Persönlichkeit Jesu redet. Emil Brunner ist der Wortführer weiter Kreise, wenn er die „sittlich-religiöse Persönlichkeit" Jesu mit allem, was sie in sich schließt, seine sittliche Hoheit, seine erbarmende Sünderliebe, seine Einheit mit dem Vater als den „Christus nach dem Fleisch" abschätzt, der dem Glauben nichts zu sagen habe, und ihr die Menschwerdung des ewigen Logos, der zweiten Person in der Trinität überordnet. Althaus hat demgegenüber in einer Rezension des Brunnerschen Buchs über den Mittler erklärt: „Ich glaube, wir werden in den nächsten Jahren manches reumütig in die Christologie zurückholen müssen, was unter dem Titel der Persönlichkeit Jesu gering zu achten jetzt Mode ist." Althaus wird darin Recht haben. Nur wenn wir das Evangelium nicht mit dem Dogma von Christus, sondern mit der lebendigen Person Christi gleichsetzen, kann es absolute Autorität sein. Eine menschliche Lehre kann das nie. In der lebendigen Person sieht der Glaube ein Doppeltes vereint: den Anspruch Jesu, die Offenbarung Gottes zu sein, und die Bewährung dieses Anspruchs durch die Tat, zuletzt durch das Kreuz. Dieses Bild Jesu, in seinem richtenden Ernst und seiner vergebenden Liebe, drängt sich dem ernsten gottsuchenden Menschen als unzweifelhafte Wirklichkeit auf, und diese Wirklichkeit stellt ihn vor die Vertrauensfrage, ob er jenen Anspruch Jesu bejahen und darauf hin es mit Gott wagen will. Um einen „Anruf" Gottes und eine „Entscheidung" geht es auch hier. Gott spricht den Menschen in Jesus an, und in seine Entscheidung ist es gestellt, ob er den Anspruch bejahen will oder nicht. Entscheidet er für das Ja, so ist ihm auf Grund dieser Entscheidung Jesus die Offenbarung Gottes und als solche von absoluter Autorität. Das ist die Autorität erster Ordnung, an welche die Theologie gebunden ist. Als vor 100 Jahren die Tübinger Fakultät die 300jährige Jubelfeier der Augustana beging, wurde in der Schloßkirche die Festpredigt gehalten über den Text: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht." Der Prediger war der cand. theol. im Stift, David Friedrich Strauß. Die Predigt, die gedruckt vorliegt, läßt den künftigen Kritiker nicht

ahnen. Sie könnte auch von einem andern gehalten sein. Was für unsern Zusammenhang von Bedeutung ist, das ist die Textwahl und der darin liegende Hinweis auf die unvergänglichen Jesusworte und die hinter ihnen stehende Person, an die unsere theologische Arbeit als letzte und höchste Norm gebunden ist.

Die Autorität zweiter Ordnung ist die Heilige Schrift. Sie ist das ursprüngliche Glaubenszeugnis von der Offenbarung, die allen denen, die mit der Offenbarungsgeschichte nicht gleichzeitig sind, die Kunde von ihr übermittelt. Die Autorität der Schrift beruht daher auf einem Doppelten: erstens darauf, daß sie Glaubenszeugnis, und zweitens darauf, daß sie ursprüngliches Glaubenszeugnis ist. Nur beides zusammen begründet ihre einzigartige Stellung. Wären die biblischen Schriften nur Glaubenszeugnisse, so stünden sie mit den Glaubenszeugnissen aller Zeit in einer Linie. Daß sie auf Männer zurückgehen, welche die Offenbarungsgeschichte selbst erlebten, oder mit solchen, die sie erlebten, in Verbindung standen, hebt sie über alle späteren Glaubenszeugnisse hinaus und verleiht ihnen eine einzigartige Autorität, wenn auch nicht von absoluter, sondern von relativer Geltung.

Die Autorität dritter Ordnung nach Offenbarung und Schrift ist das Bekenntnis. Die reformatorischen Bekenntnisse sind Autorität, weil und soweit sie das reformatorische Glaubensverständnis der Schrift und des Evangeliums zum Ausdruck bringen. So entspricht es der Stelle, welche das Bekenntnis im evangelischen Begriff der Kirche einnimmt. Es fällt nicht unter den religiösen, sondern unter den ethischen Begriff der Kirche. Es ist nicht unmittelbar durch die Offenbarung Gottes, sondern durch die Selbsttätigkeit der Kirche hervorgebracht und insofern nicht von absoluter, sondern von relativer Autorität. So urteilt auch das Augsburger Bekenntnis selbst. Es will nicht ein unfehlbares Lehrgesetz aufrichten. Das ist schon durch die historische Situation ausgeschlossen. Man solle, heißt es in dem kaiserlichen Ausschreiben, eines jeglichen Opinion und Meinung hören und erwägen und dieselben zu einer einigen christlichen Wahrheit bringen und vergleichen. Diesem Begehren des kaiserlichen Ausschreibens wollen die Evangelischen entsprechen, indem sie in ihrem Bekenntnis ihre „Opinion

und Meinung" vorlegen zur Erwägung und Vergleichung mit der Opinion und Meinung der Gegner. Das Bekenntnis ist also zunächst gedacht als das Votum der einen Partei, über das mit der anderen Partei zu verhandeln ist. Welches das Ergebnis sein wird, steht noch dahin; aber es ist doch wohl vorbehalten, daß die „einige christliche Wahrheit", die man in gegenseitiger Verhandlung sucht, schließlich nicht ganz so aussieht, wie das vorläufige Votum, das man als die eine Partei vorlegt. Als unabänderliches Lehrgesetz ist also die Augustana nicht gedacht — dies um so weniger, als doch die Hl. Schrift als die übergeordnete Instanz vorbehalten bleibt. Vollends das letzte der lutherischen Bekenntnisse, die Konkordienformel, spricht es mit klaren Worten aus, wie die Symbole der Kirche zu beurteilen sind. „Sie sind nicht Richter, wie die Hl. Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Hl. Schrift in streitigen Artikeln in den Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammt worden." Damit hat die oft so übel berüchtigte Konkordienformel durchaus klare und evangelische Grundsätze über die Geltung der kirchlichen Bekenntnisse ausgesprochen: sie sind nicht Richter, sondern Zeugnisse, wie man in der Vergangenheit den Glauben verstanden, ausgelegt und verteidigt hat.

Es wäre doch verhängnisvoll, wenn diese Erkenntnis der Theologie wieder verloren ginge. An Anzeichen, daß diese Gefahr droht, fehlt es nicht. Man nehme Sätze wie den von Karl Barth: „Der einzelne hat sich daran zu halten, daß er als Glied der Kirche an den Kanon gebunden ist" und den andern auf die neutestamentliche Textkritik bezüglichen: „Die Kirche muß sagen, was der richtige Text ist" (Dogmatik S. 339, 373). Gogarten schreibt: „Es handelt sich in der Theologie um ein wirkliches sich-Sagen-lassen. Ein solches findet statt in der Verkündigung der Kirche. In ihr sagt ein Mensch dem andern, was er sich selbst nicht sagen kann, das Wort Gottes. Dazu gehört, daß er es im Auftrag, im Amt sagt und daß dieses Amt nach einer festen Ordnung übertragen wird, so daß nur ein rite vocatus das Wort verkündigen kann." (Theolog. Tradition und theologische Arbeit.) Und Brunner sagt in seiner Religionsphilo-

sophie (S. 10): „Das Wort ist gesprochen; als dieses Perfektum ist es festgehalten im Kanon". Wird in solchen Sätzen nicht der Kirche und zwar der Kirche als Rechtskirche eine Autorität beigemessen, welche sie nach evangelischer Auffassung nicht haben kann?

Solche exponierte Formeln einer werdenden Neuorthodoxie sind unmöglich, wenn man erkennt, daß das Bekenntnis wie die Theologie nicht unter den religiösen, sondern unter den ethischen Begriff der Kirche gehört. Die ihm eigene, abgestufte Autorität wird ihm damit nicht genommen. Sie gilt, weil und soweit ein Bekenntnis den Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt. Das gilt insbesondere vom Augsburger Bekenntnis. Seine theologischen Formulierungen können nicht bindend sein für die Theologie. Aber die Theologie wird ihm freudig zustimmen überall da, wo die großen Glaubensgedanken der Reformation zu einem klaren und kraftvollen Ausdruck kommen. An erster Stelle steht der Artikel von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Aus ihm folgt das evangelische Lebensideal im Gegensatz zum mönchischen. Aus ihm folgt weiter der evangelische Begriff der Sünde, deren tiefste Wurzel im Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen erkannt wird. Von besonderer Bedeutung ist der evangelische Begriff der Kirche und im Zusammenhang damit die evangelische Beurteilung des weltlichen Staats als einer selbständigen Gottesordnung. Auch diese Gedanken aber, und ihre Formulierung wird die Theologie immer wieder messen an dem höchsten und letzten Maßstab des Evangeliums. Sie wird es tun in voller Freiheit, ohne Bindung an irgendeine äußere, lehrgesetzliche, rechtliche Autorität. Damit leistet sie den doppelten Dienst, der ihr befohlen ist und ihr für ihre Arbeit Freudigkeit und Mut verleiht: den Dienst der Wissenschaft und den Dienst der Kirche oder beides in einem — den Dienst der Wahrheit.

Neue Wege der christlichen Weltanschauungslehre.

Von Pfarrer Dr. Joh. Sperl in Neuhof a. d. Zenn.

1. Als ich den Plan zu diesem Aufsatz bereits gefaßt hatte, stieß ich auf die beachtenswerten Ausführungen Frd. Karl Schumanns mit der Überschrift: „Neue Wege der Apologetik?" im vierten Heft des I. Jahrgangs der „Theologischen Rundschau" (1929, S. 289—312). Diese Tatsache berührte mich vor allem auch deswegen besonders angenehm, weil sie mir gestattet, hier in diesem einleitenden Abschnitt auf die Darlegungen Sch.s Bezug zu nehmen und — ohne Sch.s Gedankengang im einzelnen reproduzieren zu können oder zu wollen — doch die auch mir als verfehlt erscheinenden Wege der „Apologetik" kurz anzugeben, die in der Arbeit Sch.s genannt werden.

Ohne Besinnen stimme ich dem von Sch. zitierten Wort Horst Stephans zu vom „unüberwindlichen Mißtrauen", das schon der Name „Apologetik" (S. 290) erwecken müsse. In der Tat: die Notwendigkeit der Verteidigung ist immer ein Zeichen der Schwäche, d. h. ein Beweis für das Fehlen der Position, die den Gegner zur Verteidigung zwänge. Wenn weiter in der „Apologetik" ein naturwissenschaftlicher und historischer Dilettantismus zutage trat, der einseitig aus der noch mangelnden Geklärtheit gewisser Probleme und Fragen Kapital schlug, und wenn dann auch nach Überwindung dieses Dilettantismus die Unklarheit über die eigentlichen Aufgaben der „Apologetik" in hohem Maße weiterbestand, so wird wohl niemand diese Verhältnisse sonderlich glücklich nennen wollen. Auch die Sch.sche Ablehnung einer Gleichsetzung der „Apologetik" mit der Prinzipienlehre der Theologie als Aufzeigung des Prinzips und Ursprungs alles Erkennens dürfte gerade heute weitgehenden Beifall

finden, wenn diese Gleichsetzung wirklich die Folgerung in sich schließt, daß „der Prediger dem Philosophen gewichen ist" (S. 303), weil man dann angeblich von der Einzelerkenntnis zum Glauben vorzudringen (S. 309), schlicht gesagt, den christlichen Glauben angeblich zu beweisen vermag. — Soweit dürfte wohl weithin recht erfreuliche Einigkeit bestehen.

Nun ist aber nicht nur nebenbei festzustellen (was hiemit geschieht), daß Sch. offenbar am Wort „Apologetik" keinen sonderlichen Anstoß nimmt, sondern abgesehen davon vor allem, daß sein Verhältnis zur „Apologetik" bisher noch lange nicht vollständig zur Darstellung kam. Wir haben daher weiter anzugeben: a) worin Sch. die positiven Aufgaben der „Apologetik" erblickt; b) welche Aufgaben und Einstellungen derselben er ablehnt, indem er dabei über das oben Gesagte hinausgeht. Er stellt hier Negationen auf, die unsere Zustimmung letztlich nicht mehr finden können.

a) Als positive Aufgaben der „Apologetik" bezeichnet Sch. folgendes: „Um der Vernehmbarkeit der Sprache [1]) der Verkündigung willen ist es (also) eine unausweichliche Aufgabe kirchlicher Theologie, sich auf allen Gebieten auseinanderzusetzen mit dem Denken, vor allem dem abschließenden und das gesamte Daseinsverständnis bestimmenden Denken derjenigen, an welche sie ihre Verkündigung richtet. Dazu gehört natürlich in erster Linie die Auseinandersetzung mit den den „Geist der Zeit" ausprägenden Weltanschauungen" (S. 308). Das Wort Sprache ist hervorgehoben, weil es Sch. auf diese und nur auf sie ankommt.

b) Sch. betont nämlich ganz ausdrücklich immer wieder, daß die genannte Auseinandersetzung nicht „polemischen und eristischen Charakter tragen kann" (S. 310), mit andern Worten „notwendig ist" nicht zur „Widerlegung" „weltanschaulicher Gedankenmächte", „sondern vorab zur Gewinnung der für die Verkündigung des Evangeliums tauglichen Sprache" (S. 310/11). Die Kenner des Sch.schen Buches: „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne" könnten, wenigstens zur Zeit, aus seiner Feder wohl auch kaum eine andere Anschauung erwarten. Wiederum bin ich in der glücklichen Lage, auf einen vorzüglichen Aufsatz, sogar in dieser Zeitschrift, bezüglich des

1) Sperrung von zweiter Hand.

genannten Sch.schen Buches verweisen zu können [1]). Dies Buch Sch.s zeigt noch deutlicher als sein oben erwähnter Artikel, welche etwa in Betracht kommenden Aufgaben der Apologetik er ablehnt. Vergegenwärtigen wir uns hier das Wesentliche! Nach Sch. krankt die gesamte evangelische Theologie der neueren Zeit an ihrem Ausgehen von dem aprioriſch bestimmten Erkenntnisbegriff Kants, weil durch Zugrundelegung desselben Gott zu einem vom Subjekt abhängigen, also dem Denken unterworfenen Objekt gemacht werde. Gott steht mir aber als Person, als Du gegenüber. Es ist daher nur eine Verschlimmbesserung dieser idealistischen Position, wenn namentlich Heim und K. Barth Gott als das Nichtgegenständliche, aller Gegenstandsbildung zugrunde Liegende auffassen. Unter diesen Umständen kann nur das Eine Rettung bringen, daß man endlich aufhört, Philosophie, vor allem Idealismus der Theologie zugrunde zu legen. Das heißt jedoch keineswegs, daß Philosophie für Theologie völlig entbehrlich sei. Vielmehr wird Theologie stets auf Philosophie

1) Rud. Paulus: „Zum Begriff der ‚Gegenständlichkeit' Gottes", 10. Jhg. 1929, 4. Heft. S. 294—308. Durch den Aufsatz von Paulus werden meine Ausführungen in glücklicher Weise positiv ergänzt. Paulus geht so wenig wie ich näher auf die von Sch. behauptete Wahlverwandtschaft zwischen Transzendentalismus und Mystik ein (mit einem Fragezeichen versieht er allerdings diese Behauptung S. 296, Anm. 1). Was Paulus betont, ist folgendes Doppelte: 1. Das Wesen des Idealismus an sich schließt keineswegs ein entsprechendes Voll-Zurgeltungkommen des Eigenwesens von Dingen und Personen aus. Ausgeschlossen wird dies alles lediglich durch den von Sch. allein in Betracht gezogenen mystisch-impersonalistischen Idealismus. 2. Die rein gegenständliche (im Sinne Sch.s wohl besser unmittelbar, konkret, persönliche) Gottesauffassung „wird zwar dem realen, dem Singularitäts- und Machtmoment in der Gotteserfahrung gerecht, nicht aber dem Ideellen, dem Übergreifenden, dem Universalitäts- und Logosmoment; doch nicht bloß diesem nicht, sondern gerade auch nicht dem lebendigen Aktualitäts- und Tatcharakter des Du, dem gänzlich Unsubstanziellen des „ex nihilo schaffenden Willens" (S. 306). Die letzten unveräußerlichen Momente kommen am besten in der „übergegenständlichen" und zugleich „über-nichtgegenständlichen" Fassung des christlichen Gottesgedankens zum Ausdruck. — Den außerordentlich beachtenswerten Inhalt der 2. These setze ich in obigen Ausführungen weitgehend voraus. Auf die 1. These kann hier nicht näher eingegangen werden. Im ganzen habe ich den Eindruck, dem Idealismus systematisch vielleicht noch etwas neutraler gegenüberzustehen als Paulus.

als auf ein sprachlich formales Hilfsmittel angewiesen bleiben. Als solches Hilfsmittel eignet sich gegenwärtig am besten Rehmkes Grundwissenschaft mit ihrer Behauptung eines „beziehungslosen", also von allen aprioristischen Momenten freien „Habens des Gegebenen". Bei solchem Reden von der Wirklichkeit Gottes werde alle „Weltanschauung" schlechthin ausgeschlossen [1]).

Wie schon angedeutet, sehe ich mich zu einer grundsätzlichen Kritik der zuletzt ausgeführten Gedanken Sch.s veranlaßt, die uns den Weg zu unseren eigenen Aufstellungen bahnen soll. Schon hier sei ausdrücklich festgestellt, daß ich mich im folgenden geflissentlich auf das Allerwesentlichste beschränke. (Das gilt nicht zuletzt auch für Teil 2). Da nähere Begründung den zur Verfügung stehenden Raum bedeutend überschreiten würde, so stelle ich meine Thesen eben einfach hin, völlig darüber klar, daß sie so vielfach recht ungeschützt sind. Es sei mir jedoch hier die Bemerkung gestattet, daß ich wesentliche Momente meines Standpunktes doch bereits begründet habe (s. S. 455 Anm. 1). Mit anderen beschäftigte ich mich wenigstens insoweit, daß ich sie entweder für begründbar ausgeben oder wenigstens für richtig halten und dann auch so bezeichnen zu dürfen glaube.

Nun zur Kritik selbst! Ein Standpunkt läßt sich abgesehen von etwaiger innerer Widersprüchlichkeit, wovon bei der hervorragenden Schärfe der Gedankengänge Sch.s keine Rede sein kann, dadurch

1) Einen Einwand Sch.s: gegen H. Schreiner (Geist und Gestalt, Vom Ringen um eine neue Verkündigung, Schwerin 1926) habe ich oben unerwähnt gelassen. Gegen Schreiners Behauptung, das „Tatwort des Lebens" rede als „schweigendes Wort" lauter als „alle Worte des Mundes" (Theol. Rundschau a. a. O. S. 299) macht Sch. geltend, die Kirche lebe „nicht aus der Reinheit des Lebens ihrer Glieder, sondern aus der Reinheit ihrer ‚Lehre'..." (obgleich sie „tot wäre, wenn sie nicht die Tat der Liebe hätte" — gewisser Widerspruch?) (a. a. O. S. 300). — Die nachdrückliche Betonung der fundamentalen Grundlagen in ihrer Gesamtheit durch Sch. dürfte zwar durchaus veranlaßt und höchst zeitgemäß sein, aber Sch. scheint mir doch den Umstand etwas zu wenig zu beachten, daß ja Schreiner offensichtlich gar keine andere Tat meint als die, welche in jener Grundlage ausgesprochener- und für jedermann erkenntlichermaßen ihren Wurzelboden hat. So verstanden dürfte aber Schreiners Gedanke nicht weniger zeitgemäß sein.

als mehr oder weniger unhaltbar erweisen, daß man entweder das Zugrundeliegen unzutreffender Voraussetzungen aufzeigt oder aber das brutale Sichaufdrängen unhaltbarer Folgerungen. Diese beiden Methoden dürften in unserem Fall anwendbar sein.

Beginnen wir gleich mit den Folgerungen! Sch. hat den Sachverhalt folgendermaßen schlagend formuliert: „Hat es die Theologie mit dem Ursprung aller Erkenntnis zu tun, so hat sie es nicht mit dem Wort Gottes zu tun; hebt sie mit der Verkündigung des Wortes Gottes an, dann ist das, was sie verkündigt, nicht das Prinzip aller Erkenntnis“ [1]). Denn dasjenige, „was mir grundsätzlich durch Besinnung auf die Gründe der mir zu Gebote stehenden Erkenntnis zugänglich ist, muß und kann mir nicht verkündigt werden, am wenigsten als Wort Gottes“ (S. 309). Ich glaube nun unter Berücksichtigung alles bisher Gesagten Sch.s Standpunkt allgemein so formulieren zu dürfen: Die Theologie hat es einzig und allein mit dem Wort Gottes zu tun, also mit dem, was verkündigt werden muß — und ganz ausschließlich bezüglich des Wortes Gottes ist dies der Fall. In keiner Weise jedoch hat es die Theologie zu tun mit dem Wesen, den Voraussetzungen und dem Inhalt dessen, was man nach allgemeinem Sprachgebrauch Erkenntnis nennt, also mit Sachverhalten, die teilweise erkannt werden, jedenfalls insgesamt mit dem Wort „Weltanschauung“ zusammengefaßt werden können.

Wie aber, wenn sich nun herausstellte, daß das „Wort Gottes“ selbst in Widerspruch zu dieser Grundanschauung steht, die wir nun als die Sch.sche bezeichnen dürfen? Wenn wir etwa nicht umhin könnten, z. B. auch in folgender Aufforderung Wort Gottes zu erblicken: „Sehet die Vögel unter dem Himmel an usw.!“ (Matth. 6, 26.) Predige ich nun dies Wort, so fordere ich doch damit im Namen dessen, der es gesprochen, auf, zunächst einmal von einem ganz gewöhnlichen Erkenntnisverfahren Gebrauch zu machen. Nun frage ich: ist es notwendig ein profaneres Beginnen, dieses Verfahren selbst, also ein Tun des Menschengeistes oder, besser gesagt, die gesamte in Betracht kommende Beziehung des Menschen zu einem irgendwie Vorhandenen zu betrachten als das Tun und

1) S. 310. Dieses und weitere Zitate aus „Theol. Rundschau“ a. a. O.

Treiben von Tieren oder etwas dem Analoges? Haben wir, wenn es sich um Glauben handelt, uns streng darauf zu beschränken, gerade das zu betrachten und schlechterdings nichts anderes, als worauf wir ganz ausdrücklich durch die Bibel hingewiesen werden? Wäre denn dieser Standpunkt, wenn uns das Wort Gottes schon einmal weltliche Dinge vor Augen stellt, überhaupt durchführbar? Doch dieser letzte Gedankengang ist hier keineswegs ausschlaggebend. Das angeführte Bibelwort selbst (und analog natürlich viele andere) widerspricht nämlich der aus dem Standpunkt Sch.s sich ergebenden Folgerung, daß es die Theologie mit allem, was zur eigentlichen Erkenntnis, was überhaupt zur Weltanschauung gehört, inhaltlich gar nicht zu tun habe, schon in durchaus wünschenswertem Maße. Ist denn nämlich nicht in unserem Bibelzitat, dieser schlichten Aufforderung einen Erkenntnisakt zu vollziehen, über das Wesen solcher Erkenntnis schon recht viel gesagt, ja der allgemeine Begriff des Erkennens schon klar und deutlich vorausgesetzt, und handelt es sich nicht eben schon selbstverständlich um Vorgänge der Welt, die erkannt werden sollen? Das Letztere trifft unter allen Umständen zu. Daß der Glaube, die Predigt und folglich auch die Theologie weltliche Dinge keineswegs zu ignorieren braucht, ja sie nicht einmal ignorieren kann, dürfen wir nun positiv nochmals mit allem Nachdruck behaupten. Was aber sagt uns Matth. 6, 26 über das Erkennen überhaupt? Zeigt sich nicht sofort, daß „Erkennen" irgendeiner Sache auf Grund von „Anschauung" („Sehet an!" = schauet an die Vögel und erkennet, daß oder wie sie usw. . . . Ziehet dann aus dieser unmittelbaren Erkenntnis die entsprechenden Folgerungen!) („Weltanschauung" im wörtlichen Sinn!), zeigt sich, frage ich also, nicht sofort, daß derartiges Erkennen als solches keinesfalls schon mit einem „beziehungslosen Haben von Gegebenem" identisch sein kann? Denn wo „beziehungsloses Haben" und nur dieses stattfindet, da braucht doch in aller Welt nicht erst zu solchem „Besitz" aufgefordert zu werden, ja man kann eine solche Aufforderung doch gar nicht mehr erheben? Wer aber könnte es wagen zu behaupten, die vorwürfige Aufforderung selbst trage auch nur eine leise Spur von Unnatürlichem oder ähnlichem an sich? Schon jetzt aber dürfte so viel deutlich geworden sein und ist es vor allem im Hinblick auf

sämtliche Gleichnisse Jesu, ja des Neuen Testamentes überhaupt (die Gleichnisse wird man ja als ein wesentliches Moment des jüdischen Philosophierens der damaligen Zeit bezeichnen dürfen): nicht nur ist es unmöglich, Wort Gottes und profane Welterkenntnis als zwei gegeneinander durchaus neutrale Größen reinlich zu trennen, um nicht zu sagen einen Gegensatz zwischen ihnen bewußt anzunehmen, sondern man kann ruhig noch einen Schritt weiter gehen und behaupten: In allen angeblich gläubigen Behauptungen dürfte etwas nicht stimmen, wenn sie in ersichtlichem Widerspruch zu den offenkundigen, profanen Vorgängen der Welt als zu ihren Analogien stehen. Das schließt natürlich keineswegs aus, daß sich das, was jene gläubigen Behauptungen meinen, hoch über die Analogien erhebt und aus ihnen keineswegs etwa gar durch einfache logische Schlußfolgerung bewiesen werden kann. Man sehe sich nur die Gleichnisse einmal wieder unter diesem Gesichtspunkt an und bewundere namentlich an denen Jesu die Verbindung von staunenswerter gedanklicher Klarheit, natürlich-realistischer Konkretheit sowie eines unverkennbaren über sich Hinausweisens!

Wenn Sch. an Rehmke anknüpfen will, so setzt er ja schließlich doch selbst irgendeinen Erkenntnisbegriff dabei voraus und muß wohl glauben es zu tun. Jedenfalls pflegt man sich mit der „Sprache" auch die Sachen und Begriffe anzueignen; diese lassen sich von der Sprache gar nicht trennen. Nun zeigen aber schon unsere kurzen obigen Bemerkungen, daß Rehmkes Grundwissenschaft, wenn sie auch keine Erkenntnistheorie ist und sein will, diese doch so wenig ausschließt, daß sie dieselbe im Gegenteil vielmehr fordert. Diese Behauptung braucht jedoch durchaus nicht daran zu hindern, der „Grundwissenschaft" alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; denn es kann etwas, wie z. B. die Logik, grundlegend wichtig sein, ohne daß es gerade selbst Erkenntnis oder Erkenntnistheorie sein müßte.

Damit sind wir aber bereits bei den Voraussetzungen Sch.s angelangt. Seine entscheidende Voraussetzung besteht in der Behauptung, daß in aprioriſcher Erkenntnis das Objekt vom Subjekt notwendig abhängig, ihm unterworfen sei, ja geradezu von ihm geschaffen werde. Von da aus ergibt sich gewiß folgerichtig die Feststellung, daß das Ausgehen von solcher Erkenntnis mit dem Wesen

des Glaubens unvereinbar sei, weil es ohne Zweifel zum Wesen des Glaubens gehört, seinen Gegenstand sich gegenüber zu wissen, und zwar als unabhängig vom Subjekt und gleichzeitig als ein dem Subjekt gegenüberstehendes Du. Weiter enthält Sch.s Buch den Nachweis, daß so gut wie in der Gesamtheit der neueren Theologie eine fatale, ja katastrophale Abhängigkeit von diesem Erkenntnisbegriff vorliegt. In diesem Nachweis sowie in der Behauptung, daß die Theologie mit Erkenntnis im allgemeinen und mit der Theorie derselben nicht das allermindeste zu tun habe, womit Sch. noch über die „Dialektische Theologie" hinausging und den in ihr vorliegenden Ansatz verdienstlicherweise vollends zu Ende dachte, dürfte man die wesentliche Bedeutung dieses Werkes zu erblicken haben.

Inwiefern ist aber dann bei Sch. bezüglich der genannten Voraussetzung doch nicht alles gut und schön? Antwort: insofern als Sch. die genannte Voraussetzung nicht in erforderlichem Maße einschränkte durch Hinzufügung der Feststellung, daß es sich hier einzig und allein um den Begriff apriorischer Erkenntnis (die es mit Objekten zu tun hat) handelt, welchen der Neukantianismus vertritt. Mit dieser Einschränkung wäre die Voraussetzung einwandfrei und auch das Ergebnis der Sch.schen Untersuchung hinsichtlich der neueren Theologie.

Aber zu der Folgerung Sch.s, daß Theologie überhaupt keinen Erkenntnisbegriff, ja daß sie mindestens keinen irgend aprioriſchen voraussetze, und daß sie es in keiner Weise mit Weltanschauung zu tun habe, berechtigt diese an sich haltbare Voraussetzung nicht. Und zwar deswegen nicht, weil einmal alle Erkenntnis tatsächlich apriorisch bedingt ist, und sodann weil durchaus nicht alle Erkenntnis, in der aprioriſche Momente eine Rolle spielen, notwendig neukantianisch im eigentlichen Sinn des Wortes, etwa gar im Sinne der „Marburger Schule" ist. Daß man aus der Erkenntnis aprioriſche Momente nicht einfach streichen kann, zeigt wiederum schon der oben zitierte Bibelspruch, indem er vor aller Erfahrung (a priori) anweist, worauf bei der Erfahrung selbst zu achten sei (nicht auf das Federkleid, nicht auf anatomische Merkmale usw., sondern auf .....). Auf weitere Ausführung muß ich leider verzichten. Daß aber aprioriſche Erkenntnis nicht notwendig mit der Meinung verbunden sein

muß, in ihr sei das Objekt, im Sinn des transsubjektiven Erkenntniskorrelats, dem Subjekt notwendig „unterworfen" oder gar durch dasselbe „erzeugt", wird heute nicht nur von mir behauptet. Ausgezeichnete Bemerkungen darüber befinden sich z. B. in der Schrift über „Erkenntnistheorie" aus der Feder des Kölner katholischen Privatdozenten D. Dr. Johannes Hessen (1926; etwa S. 118 ff. oder 107 ff.). Auf S. 108 dieses Buches lesen wir auch folgendes Zitat aus dem Hauptwerk Külpes: „Man muß sich vor der unvollständigen Disjunktion hüten, nach der Erkennen entweder ein Schaffen oder ein Abbilden sein müßte. Es gibt noch ein Drittes: Ein Erfassen der nichtgegebenen, aber durch Gegebenes sich offenbarenden Realitäten" (Realisierung, I S. 238). Mit Hessen wird jeder Kenner der derzeitigen Sachlage vorbehaltslos zugeben müssen, daß eine restlose Lösung der einschlägigen Fragen noch nicht erreicht ist. Bei diesem Urteil nehme ich meine eigenen Bemühungen natürlich keineswegs aus [1]). Trotzdem aber darf man getrost behaupten, daß wenigstens der Weg zu einer befriedigenden Lösung des Problems beschritten ist. Auf den Umstand, daß dieser Weg mit aller Entschiedenheit weitergegangen werden muß, komme ich noch zu sprechen.

Im Hinblick auf schon Festgestelltes dürfen wir nun als Ergebnis unserer Kritik an Sch.s Standpunkt, der als typisch zu betrachten ist, zusammenfassend folgendes angeben:

a) Zwar ist, wie Sch. unwiderleglich nachwies, der fast die ganze neuere Theologie irgendwie beherrschende neukantische Erkenntnisbegriff, besonders in einseitiger Überspannung, mit dem christlichen Glauben unvereinbar; trotzdem aber muß die Theologie irgendeinen Erkenntnisbegriff voraussetzen und wie auch immer auf ihm fußen. Den dabei einzig brauchbaren Erkenntnisbegriff können wir den „korrelationistischen" nennen: in ihm wird die Repräsentierung eines einem Bewußtseinsinhalt transzendenten Korrelats durch jenen vorausgesetzt.

b) Im Hinblick darauf ist festzustellen, daß Glaube und Wissen

1) Neue Aufgaben der Kantforschung, München 1922 (Auslieferung durch Franz Wagner, Leipzig, Königstr. 9), geh. RM. 1.30. bes. S. 1—42. — Die Kulturbedeutung des Als-Ob-Problems, Langensalza, Beyer u. Söhne, 1930, 148 S. brosch. RM. 5.70, bes. S. 1—56.

bzw. Weltanschauung notwendig in irgendeinem positiven Verhältnis zueinander stehen müssen. Es fragt sich nur, welcher Art dieses Verhältnis sein kann und tatsächlich ist.

2. Wir setzen nun im folgenden den genannten Erkenntnisbegriff allgemein voraus und beschäftigen uns mit unserem jetzt grundsätzlich gerechtfertigten Gegenstand: „den neuen Wegen christlicher Weltanschauungslehre“ [1]).

Hier gilt es zunächst sorgfältig den Unterschied von theoretischer und atheoretischer Erkenntnis zu beachten; die letztere nennt man besser gleich kurz Gewißheit und verwendet dieses Wort für theoretische Erkenntnis besser gar nicht, weil wirkliche Erkenntnis ja Gewißheit um ihren Inhalt schon voraussetzt. Theoretische Erkenntnis ist entsprechend = allgemeingültig, d. h. sie kann ehrlicherweise nach solchem Ziele streben. Sie darf deshalb behaupten: Wenn ein Wesen unter Zustimmung zu meinen Voraussetzungen ein unter Berücksichtigung aller dieser Voraussetzungen zustande gekommenes sowie unter Aufrechterhaltung dieser Voraussetzungen unabänderliches Urteil für falsch erklärt, so muß ich diesem die Fähigkeit zu normalem Gebrauch seiner Sinne und seines Verstandes überhaupt absprechen. Solche allgemeingültige Erkenntnis im eigentlichen Sinn des Wortes liegt streng genommen jedoch nur da vor, wo sie sich in mathematische Form bringen läßt. In diesem Punkt hat Kant gewiß richtig gesehen, obgleich er aus dieser Tatsache doch unberechtigt weitgehende Folgerungen gezogen haben dürfte.

Der theoretischen Erkenntnis steht die atheoretische oder, wie man heute sagt, „existentielle“ Glaubensgewißheit gegenüber, bei der das Tiefste der menschlichen „Existenz“ in Frage steht, die also steht und fällt mit der wesentlichen (keineswegs etwa rein physischen, sondern der) Existenz des ganzen Menschen nach seiner physischen, geistigen und seelischen Seite zusammengenommen; eine besondere Rolle spielt allerdings in der „existentiellen“ Gewißheit die

1) Zum Folgenden sind auch meine S. 455 Anm. 1 genannten Schriften zu vergleichen. — In der 2., besonders im Nachtrag, finden sich auch bereits Ansätze zu meiner positiven Lösung selbst. Aber auch sie reichen wieder in die 1. Schrift zurück.

Entscheidung durch den Willen. Jene Erkenntnis und diese Gewißheit sind zwei Pole, die unterschieden, aber nicht geschieden werden können. Für das Entgegensetzen sind letztlich nur Akzentfragen maßgebend: einmal ist der Verstand betont, natürlich immer ohne Ausschaltung von Gefühl und Wille (beides spielt in der scheinbar kühlsten Erkenntnis eine große, aber doch grundsätzlich genau abgrenzbare Rolle); im anderen Fall: diese letzteren ohne Ausschaltung des Verstandes. Zwischen beiden Erkenntnisarten liegt das Erkennen der „Geisteswissenschaften"; doch dies hier nur nebenbei. Die schroffe Entgegensetzung ist jedoch grundsätzlich nicht zu entbehren. Ohne sie entsteht sofort der verhängnisvollste unklare Synkretismus, der schlimmer ist als der schroffste Dualismus.

Als zu bewältigendes Problem ergibt sich: Die Überwindung des Dualismus, bei dem wir nun doch auch glücklich angelangt sind und auf den wir uns festgerannt zu haben scheinen.

Um es gleich kurz zu sagen: Mein Lösungsversuch ist eine Art Analogon zum Ei des Kolumbus, das ich ungefähr zu gleichen Teilen Kant und Vaihinger verdanke. Ich glaube allerdings durch eine gewisse Bearbeitung dieses von Haus aus formale Instrument zu seinem besonderen Zweck tauglich gemacht zu haben.

Zum Verständnis des Folgenden ist hier eine kleine Zwischenbemerkung nötig über das „Als-Ob-Problem". Wohl allgemein bekannt ist die Definition der „Fiktion" durch Vaihinger als bewußt falsche Vorstellung, von der wir dennoch Gebrauch machen (zu bestimmten Zwecken). In meiner (S. 455 Anm. 1 an zweiter Stelle) genannten Schrift S. 17 ff. habe ich daneben den Begriff des „F i k t o i d s" aufgestellt, d. h. von zunächst noch ganz wahrheitsneutralen Bewußtseinsgegebenheiten oder -funktionen. Dieser Begriff nun, der tatsächlich auch bei Kant eine sehr große Rolle spielt, aber keineswegs durchaus geklärt ist, ermöglicht einen Übergang vom Gewißheits- zum Erkenntnispol ohne Preisgabe des strengen Dualismus. Ich wähle zur Verdeutlichung gleich ein noch sehr erweiterungsfähiges bzw. -bedürftiges Beispiel: Wir denken uns die beiden Funktionen: Glaubensgewißheit (auch auf die Gefahr hin, heute als Ketzer zu gelten, behaupte ich, daß sich unter ihren Voraussetzungen auch eine subjektive Funktion befindet) und theoretische Erkenntnis bei einem

Subjekt in Personalunion vereinigt. Rein rational eingestellt besitzt dann das Subjekt keine Glaubensgewißheit: nicht weil jemand dies ex cathedra so festsetzt, sondern weil der Nichtwissenscharakter des Glaubens mittelbar bestätigt wird durch die nachweisbare Nichtrationalisierbarkeit des Daseins insgemein. Rein fiktoide Gebilde, schlichter gesagt, bloße Gedanken sind jedoch auch für den rein theoretischen Standpunkt zollfrei. Wie wir nun etwa aus dem Gedanken an einen Bürgermeister den an seine Funktion als Standesbeamter herausnehmen und wiederum aus diesem zweiten Gedanken deduktiv manche seiner wirklichen Tätigkeiten uns im Voraus klar machen und sie angeben können, genau so verhält es sich mit — um also hier nur dies zu nennen — der Schöpfungstat Gottes, mit seinem Erhaltungs- und Regierungstun an der Welt. Diesen hier durchaus fiktoiden Gedanken greift der Verstand aus der Glaubensgewißheit [1])

1) Natürlich ist auch der Zusammenhang anderer Momente dieser Gewißheit bzw. des Ganzen derselben mit Weltanschauung sorgfältigst zu prüfen und gegebenenfalls das Verfahren in analoger Weise durchzuführen. Geschieht dies, dann erledigen sich auch die gewiß nicht ausbleibenden beiden Einwände, man könne z. B. die Schöpfertat Gottes weder loslösen vom Ganzen seines Wirkens noch habe vor allem der bloße Gedanke an diese Schöpfertat (usw.) als solcher mit der für den Glauben allein wichtigen Wirklichkeit aller dieser dieser Dinge im mindesten mehr etwas zu tun. — Diese beiden Argumente sind aber auch für sich genommen keineswegs durchschlagskräftig. Wollen wir zunächst einmal feststellen, daß sie vornehmlich in Kreisen der „Dialektischen Theologie" zu Hause sind. Gerade auch durch sie aber offenbart sich u. a. der stark synkretistische Charakter dieser Theologie. Denn diese beiden Argumente entstammen einem Irrationalismus der Lebensunmittelbarkeit, den doch eben diese Theologie mit Recht aufs schärfste bekämpft (einschließlich seiner notwendigen psychologistischen usw. Folgen). Wie wenig solche Unmittelbarkeit sich selbst in der schlichtesten Praxis durchführen läßt, zeigt ja schon z. B. das „Apostolikum", in welchem (Auslegung!) sogar zwischen Gottes Schöpfung und Erhaltung unterschieden wird. — Ohne Abstraktionen, d. h. Herausgreifen von Einzelfaktoren aus der konkreten Daseinsfülle und genaues Fixieren derselben, ist menschliches Leben (die vielberühmte „Existenz") überhaupt nicht möglich, gerade weil die Wirklichkeit so abgrundtief und reich ist. Es fragt sich nur, ob dieses Abstrahieren unbewußt bzw. lässig oder ob es bewußt, methodisch, wissenschaftlich geschieht. Damit hängt zusammen, daß bloße Gedanken, so gewiß sie noch keine Wirklichkeit verbürgen, als solche ihnen transzendente Korrelate keineswegs ausschließen. — Angesichts dieses einfachen Sachverhaltes ist nicht einzusehen, was gegen das oben entwickelte

heraus und folgert auf Grund desselben: Welche Kennzeichen muß die Welt mindestens aufweisen angesichts der Behauptung, daß Gott usw.? Diese Frage wird dann auf das notwendige Vorliegen des Konkreten, genau gesagt, nicht im rein Gesetzmäßigen Aufgehenden, des Kontingenten, des Zielstrebigen, des Individuellen und ähnlichem mehr führen [1]). Nachdem Verstandesphantasie durch den heuristischen Gedanken (die heuristische Idee), als ob dies alles so sei, sich hat befruchten lassen, wird das nüchterne Erkennen sich bemühen, das Vorkommen derartiger Tatsachen exakt auf wissenschaftlichem Weg festzustellen, dabei sich jedoch aufs peinlichste vor einer Beeinflussung durch den Inhalt des Glaubens zu hüten haben. Also gerade der entgegengesetzten inneren Haltung wird sich das Erkennen befleißigen, als die, die man gemeinhin beim „Apologeten" voraussetzt. Um die Möglichkeit solcher kühlen Haltung hat sich die „dialektische Theologie", hier einschließlich Sch., u. a. ein sehr großes Verdienst erworben durch den tatsächlichen Beweis, daß man das evangelische Formal-, jedenfalls das Materialprinzip auch unter Preisgabe so gut wie aller Weltanschauung noch festhalten kann. Aber — wenn man auch erst erkannt hätte, daß ja der Mensch zur Not selbst ohne Arme und Beine zu leben vermöchte, so würde daraus keinesfalls die heilige Pflicht folgen, allen werten Vertretern unseren Geschlechts sämtliche, doch gewiß nicht zwecklose Extremitäten wegzuoperieren. Im Kampf kann es allerdings von hohem Wert sein etwa sicher zu wissen: mag es schlimmstenfalls Arm oder

Verfahren unter dem genannten Gesichtspunkt Begründetes sollte eingewendet werden können.

1) Wesentlich mit diesen Dingen hatte sich historisch und systematisch meine 1927 von der Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift zu beschäftigen, deren Titel lautete: „Personalismus und Idealismus als Grundtypen der Weltanschauung." — Seitdem bin ich unablässig bemüht, diese Arbeit einigermaßen dem Ideal anzunähern, das mir von ihr vorschwebt. Meine unterdessen verfaßten Schriften betrachte ich auch als Vorarbeiten dafür. — Da die in Betracht kommenden Tatsachen in ihrer Gesamtheit wieder auf Gott hinweisen (ohne allerdings den Gottesglauben theoretisch aufzuzwingen) und der so immerhin gestärkte Glaube in der oben beschriebenen Weise nach neuen Spuren Gottes in der Welt suchen wird, so ergibt sich der „fruchtbare, schöpferische Kreislauf", auf den in „Die Kulturbedeutung des Als-Ob-Problems" S. 147 hingewiesen ist.

Bein kosten, das Leben kostet es gewiß nicht. — Um zur eigentlichen Sache zurückzukehren: keineswegs unwichtig wären gegebenenfalls gerade auch negative Feststellungen. — Daneben ergibt sich dann u. a. die Aufgabe, auf dem Weg einer Verbindung von deduktiver und analytischer Methode den Theismus scharf gegen Deismus und pantheistischen Idealismus abzugrenzen [1]). Durch positive Ergebnisse unseres oben genannten rein wissenschaftlichen Feststellungsverfahrens sind exakte Einzelbeweise für die Wahrheit der einschlägigen Glaubensmomente erbracht. Wir wollen jedoch keineswegs den Umstand übersehen, daß sich daneben ganz gewiß auch viele anders geartete Tatsachen finden werden. Ihnen aber läßt sich zunächst einmal eine Zusammenfassung der positiven Resultate gegenüberstellen. Erst auf Grund all dieser Voraussetzungen kann dann die eigentliche Weltanschauungsarbeit geleistet werden. Sie besteht letztlich in dem Wagnis, den mehr oder minder großen Rest von Tatsachen, welcher dem christlichen Gottesglauben zu widersprechen scheint, auf Grund von Entscheidung nach Analogie dessen, was für diesen Glauben spricht, zu deuten. Die Frage, wieweit hier Spekulation berechtigt ist, kann im Rahmen dieser gedrängten Feststellungen natürlich nicht einmal angeschnitten werden. Darüber aber, daß wir

1) Ich habe diese Aufgabe gründlich zu lösen versucht in meiner Schrift: „Der Theismus als Optimismus des Dennoch", deren Erscheinen unmittelbar bevorsteht. — Diese, einen wesentlichen Bestandteil der dogmatischen Arbeit ausmachende Aufgabe wird lediglich aus Gründen der Darstellung erst hier angeführt. Sie setzt das Vorliegen allgemein vorwissenschaftlicher Gewißheit um die oben genannten, dann wissenschaftlich festzustellenden Tatsachen natürlich voraus und wird selbstverständlich durch die „christliche Weltanschauung", von der wir sprechen, auch wieder stark befruchtet. — Der Wissenschaftscharakter der Theologie sowie der der Geisteswissenschaften kann hier nicht erörtert werden. Wie mir scheint, sind beide von „Weltanschauung", wie wir sie suchen, wiederum stark abhängig, bzw. besteht zwischen beiden ein unlösbarer Zusammenhang. Den Schlüssel zum letzteren dürfte unser Weg in der Richtung auf Weltanschauung bilden. — Was die Theologie über den Theismus zu sagen hat, ist ja nur eine explizite Darlegung dessen, was im schlichten Glauben mehr oder weniger latent schon enthalten ist. Für profane Wissenschaft ist also der Inhalt der Theologie genau so ein bloßes Gedankengebilde wie der Inhalt des Glaubens. So kann ihr auch das Ergebnis der Theologie im oben angegebenen Sinn bloß als heuristische Idee dienen. Beim Vollzug der Weltanschauungsentscheidung aber muß dieser Inhalt eine maßgebende Rolle spielen.

uns mit unseren Ausführungen in der unmittelbaren Richtung auf eine „christliche Weltanschauungslehre" bewegen, dürfte kein Zweifel bestehen können. Dabei muß man sich jedoch über folgendes stets ganz klar sein: 1. Deuten kann man Tatsachen nur, soweit man sie samt ihren Voraussetzungen genau kennt. 2. Der Gottesglaube bildet bereits die Grundlage für die geschilderte christliche Weltanschauungslehre, und nicht etwa soll der Gottesglaube aus der Weltanschauungslehre erst beweismäßig abgeleitet oder beides am Ende gar gleichgesetzt werden. 3. Während also diese Weltanschauungslehre den auf Entscheidung ruhenden Gottesglauben ohne weiteres schon voraussetzt, ist die christliche Deutung des dem Glauben scheinbar Widersprechenden letztlich erst recht wieder von Entscheidung abhängig. 4. Genaue Tatsachenfeststellung und auf Grund dessen Kenntnis steht jedoch mit Beurteilung dieser Tatsachen in Entscheidung und so Beziehung der Tatsachen auf noch anderes so wenig in Widerspruch, daß vielmehr das Erstere durch das Letztere geradezu gefordert wird.

Sind wir bis zu dem genannten Punkte gelangt, dann haben wir eine relativ einheitliche christliche Weltanschauung unter strengster Wahrung des Dualismus von Glauben und Wissen [1]). Daß aber die Gewinnung und Evidenthaltung solcher Weltanschauungslehre ein Höchstmaß von Anforderungen auf beiden Gebieten stellt, ist klar.

Solche „christliche Weltanschauungslehre" ist nicht etwa schon dadurch ausgeschlossen, wie Sch. meint, daß uns das Weltziel unbekannt ist, was (mindestens bezüglich der Frage nach Einzelheiten) schwerlich ein Normaler bestreiten wird. Aber wenn mir auch Zweck und Ziel selbst einer Maschine unbekannt sind, wirken auf mich als den Betrachter Einzelheiten in ihr doch ganz anders als etwa die Einzelheiten in einem Haufen von Maschinenteilen, welche in einer Turbine wüst durcheinander gewirbelt werden. — Daß in unserer „christlichen Weltanschauungslehre" ein Schluß von endlichen Tatsachen

1) Daß sich die Spannung zwischen Glauben und Wissen auch so nie beseitigen läßt, liegt im Wesen der Sache. Unsere Aufgabe ist es, sie nach Kräften zu mildern, zumal heute, da diese Spannung uns nur neben anderem das Leben bedroht; das Ergebnis im voraus genau zu bestimmen, ist schwerlich möglich und nötig.

auf eine absolute Ursache überhaupt nicht vorkommt, ist ersichtlich. Damit entgehen wir der Wucht der durchschlagenden Argumente, die Sch. in seinem Buch gegen einen solchen Schluß geltend macht. Sch.s genannte Argumente decken sich weitgehend mit den von Kant in der Kritik der Urteilskraft § 79—91 erhobenen. — Was nun die Behauptung von der etwaigen Schädlichkeit solcher Weltanschauung betrifft, wenn man sie aus der angeblichen Sicherheit, die sie biete, herleitet, so haben wir durch den Nachweis der zugrundeliegenden Entscheidung über diesen Punkt schon das Nötige gesagt. Die andere Behauptung von der Überflüssigkeit der christlichen Weltanschauungslehre ließe außer acht, daß natürlich auch der einfache Christ Entscheidungen grundsätzlicher Art zu treffen hat, daß er aber alle Entscheidungen, die letztlich für eine christliche Gemeinschaft nötig sind, gar nicht treffen kann, und diese ihm daher auch nicht zugemutet werden dürfen. Er ist darauf angewiesen, daß jemand diese Entscheidungen für ihn trifft. Die Weltanschauungsentscheidungen entsprechend zu vollziehen, ist eben gerade die Hauptaufgabe der Theologen. Hier gibt es wirklich noch Neuland zu erobern, und immer wieder steht es so, während diese Tätigkeit vom Dogmatiker im engsten Sinn doch eigentlich gar nicht erwartet wird. Jedenfalls haben sich seit Schleiermacher die meisten Probleme auf dem Gebiet der Dogmatik von der Richtung her ergeben, in welcher unsere christliche Weltanschauungslehre liegt, die aber von vornherein von manchem schlimmen alten Ballast befreit ist[1]). Der Kreis derer, für welche die Theologie ihre Arbeit zu treiben hat, ist sicher als nicht zu eng zu denken. Darum muß die Theologie bei ihrer Weltanschauungsarbeit immer ein Doppeltes im Auge behalten: 1. Von äußerster Wichtigkeit ist es, daß sie stets darauf achte, die Punkte recht deutlich hervortreten zu lassen, wo die eigentlichen Entscheidungen liegen, die sie vollzogen hat, damit jeder Urteilsfähige ebenfalls vor die Entscheidung gestellt wird, wie ja die Theologie überhaupt ein Heer von

1) Man wird vielleicht sagen können, daß die hergebrachte „Apologetik" die Dinge doch stark vom advokatisch-intellektualistischen Standpunkt zu bewältigen trachtete, während in unserer „christlichen Weltanschauungslehre" der Glaube als Entscheidung mehr zu seinem Recht kommen dürfte; außerdem war jene wesentlich defensiv eingestellt, diese strebt nach schöpferischer Offensive.

Mitarbeitern braucht. 2. Denen, die es nicht wissen können, muß immer wieder mit allem Nachdruck eingeschärft werden, daß bei aller Tatsachenobjektivität das Ergebnis doch letztlich auf Entscheidung ruht, allerdings auf einer ganz ehrlichen, welche sich ängstlich zu hüten sucht, die Tatsachen selbst irgend anzutasten, zu denen auch Voraussetzungen gehören, die eine wirkliche Rolle spielen. Sollen die betreffenden Voraussetzungen verschwinden, so kann dies nur durch eine reinliche Liquidierung geschehen, d. h. wenn es überhaupt möglich ist. Die denkbar peinlichste Sauberkeit in jeder Hinsicht ist für die evangelische Theologie gerade gut genug. — Daß zu große Sicherheit gar nicht auftreten kann, sahen wir schon. Ist aber nicht abgesehen davon sogar eine Art von hysterischer Angst vor den Sicherheiten möglich, die Gott uns selbst zugesteht? Stünde nicht vieles heute ganz anders, wenn wir lieber gerade von diesen Sicherungen Gebrauch machen möchten, indem wir sie uns erwerben?

Solche „christliche Weltanschauungslehre" ließe sich nun aber vielleicht sogar erweitern, d. h. genau genommen natürlich nur die Vorstufe dazu, und zwar zu einer „allgemeinen Weltanschauungslehre". Wäre es nicht höchst erfreulich, wenn die Theologie auf diesem Gebiet (und auch auf anderen) führend voran ginge durch Hinweis darauf, daß es ja doch vielleicht möglich sei, dem oben geschilderten Verfahren nichtchristliche Standpunkte zugrunde zu legen: etwa den pantheistischen, den deistischen usw.? Dann wäre eben festzustellen, welche Tatsachen in der empirischen Welt an sich für diese Standpunkte sprechen oder zu sprechen scheinen. Am Schlusse könnte sich dann unter Umständen auf Grund einer Bilanz feststellen lassen, welcher Glaube rein theoretisch weltanschauungsmäßig die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Da aber die evangelische Theologie doch eigentlich hier nichts beweisen will, so könnte gerade sie dabei das Vorbild höchster, sachlicher, vornehmer Objektivität geben und auf diese Weise, ohne es absichtlich zu erstreben, schlimme Vorurteile entkräften sowie wirklich begangene Fehler wieder gut machen. Welch ungeheuerer, nicht auszudenkender Segen läge vor allem aber in unserer mit Explosivstoffen erfüllten Zeit schon darin, Menschen ganz verschiedener Anschauungen einmal zu gemeinsamer ehrlicher Arbeit zu sammeln!

Vielleicht zeitigte solche gemeinsame Arbeit noch manche ungeahnten Nebenerfolge! Durch das Bewußtsein, daß Entscheidung den Ausschlag gibt, bleibt der christlich-theologische Standpunkt immer gewahrt. Wenn man freilich die Sache dadurch auf ein totes Geleis brächte, daß man erklärte: ja gewiß Entscheidung, aber nicht erst Entscheidung auf Grund der Tatsachen, sondern schon Entscheidung der Tatsachen selbst (auch da wo sie legitimer forschender Erkenntnis durchaus zugänglich sind; etwaige Entscheidung muß hier in voller Analogie stehen zu dem sonst auf dem einschlägigen Gebiet Üblichen oder aber es ist mit aller Kraft um den Sieg des Nachweises zu kämpfen, daß dieses Verfahren eben auch sonst grundverkehrt ist, eine gesonderte wissenschaftliche Buchführung der Theologie aber kann es aus schon oben dargelegten Gründen niemals geben), wenn man die Sache auf das erwähnte tote Geleis schöbe, dann würde wahrlich wenig Prophetengabe dazu gehören, um vorherzusagen, daß man ganz sicher in einem der „Ismen" enden wird, an denen wir heute fast tödlich erkrankt sind oder wenigstens erkrankt waren: im „Psychologismus" und „Historizismus" bzw. „Idealismus" o. ä.

Wollte man erklären, daß wir mit solcher „christlichen Weltanschauungslehre" (nebst Voraussetzungen und Folgerungen) nicht mehr auf dem Boden des Urchristentums stünden, so wäre dies zwar durchaus richtig bemerkt, nur müßte man dem entgegenhalten, daß wir, was den in Betracht kommenden Punkt betrifft, gar nicht mehr auf diesem Boden stehen können und dürfen und weiter, daß das Nicht-mehr-auf-diesem-Stehen eine so intensive Fühlung mit dem Urchristentum wie überhaupt möglich, keineswegs ausschließt.

Was uns notwendig vom Urchristentum trennt, ist die in ihm lebendig gewesene endgeschichtliche Naherwartung. Man mag die Sache drehen und wenden, wie man will, daß die Naherwartung sich nicht bewahrheitete, ist Tatsache. Eschatologie kann es deshalb für uns nur noch als Stetserwartung und Stetsorientierung am Ende und Neuanfang geben. Beides schließt Rechnen mit Weiterbestehen der Welt und entschlossene Mitübernahme von Verantwortung dafür, also für Kultur ein. Gerade durch Erarbeitung einer brauchbaren Weltanschauungslehre samt ihren

Voraussetzungen, z. B. sachentsprechendem Erkenntnisbegriff, leistet die Theologie der Kultur unschätzbare Dienste. Jedes einigermaßen stetige Kulturleben hat eine möglichst gefestigte Weltanschauung als Grundlage nötig. Aber auch der Gläubige selbst braucht sie, und zwar sogar der Urteilsfähigste, weil er nämlich die hier auf längere Sicht getroffenen Entscheidungen unmöglich eben in dem Augenblick rasch vollziehen könnte, in dem er sie gerade nötig hat. Auch hat selbst auf diesem Gebiet ein gewisser Mechanismus sein Recht, wenn nur seine geistig-seelischen Grundlagen bewußt sind, und auf diese zurückgegangen werden kann, ja man dies vor allem von Zeit zu Zeit auch tut. Daß dies geschieht, dafür muß eben immer wieder gesorgt werden; denn schon der Gemeinplatz gilt auch hier: „Rast ich, so rost ich."

*

Wenden wir unser Augenmerk noch einmal etwas der heutigen Lage der Theologie zu! Es ist gewiß durchaus begreiflich, daß man sie aus der Vormundschaft durch die Philosophie zu befreien sucht. Dieses Streben ist sicher auch recht und löblich. Aber man muß sich doch vor einem doppeltem Irrtum hüten: einmal vor dem, daß man in Tagen, in welchen eine das streng Rationale, den Intellektualismus mit dem Unterton sittlicher Entrüstung verpönende „Lebensphilosophie" noch immer einen großen Einfluß ausübt, glaubt gerade durch Betonung des ausschließlich „existentiellen Charakters" des Glaubens aller Abhängigkeit von Philosophie völlig entronnen zu sein. Beweist nicht schon ein lautes Echo, daß man einen gar nicht so übeln und fernen Standort gewählt hat? Könnten unter solchen Umständen nicht am Ende Reflexionen über die Weisheit Goethes als zeitgemäß erscheinen: „Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben?" Es wäre allerdings auch möglich, den Fall in eine andere Beleuchtung zu rücken: zweckmäßig macht man die Theologie natürlich nur von einer herrschenden Philosophie abhängig; da es heute eine solche nicht gibt, drängt sich die Schlußfolgerung von selbst auf[1]). Damit aber wäre man bereits im Begriff, in die zweite,

1) Selbstverständlich liegt es mir durchaus fern, diesen bewußten Gedanken irgendeinem Theologen unterschieben zu wollen, aber rein sachlich legt er sich nun einmal nahe, und so sachlich ist er oben gemeint.

von uns ihres Zaubers ja schon hinlänglich beraubte Täuschung zu gleiten, daß man nämlich in der Theologie sachliche Bezugnahme auf Philosophie, speziell auf einen entsprechenden Erkenntnisbegriff wirklich auf die Dauer vermeiden könne. Das war nie möglich und wird nie möglich sein. Es scheint nur möglich, solange ein wenigstens brauchbarer Erkenntnisbegriff mindestens unbewußt anerkannt ist, bzw. eine bestimmte Zeitphilosophie in dieser Hinsicht nichts zu bieten verspricht. Leider müssen wir hier auf den geschichtlichen Nachweis verzichten, wie bei Änderung dieser Lage stets der Einfluß der Philosophie auf die Theologie einsetzt. Der folgerichtige Versuch, diesen Einfluß völlig auszuschalten, kann nur der Theologie und ihren Belangen selbst zum empfindlichen Schaden gereichen. Statt dessen kommt etwas ganz anderes und viel Fruchtbareres in Betracht, nämlich daß die Theologie, die ja ausgesprochenermaßen selbst Wissenschaft sein will, das mitbestimmt, beziehungsweise für das die Mitverantwortung übernimmt, worauf sie unter allen Umständen angewiesen ist.

Wie sehr würde das nicht nur ihr selbst zugute kommen, sondern in welchem Maß würde sie dadurch auch das Gebot der Stunde erfüllen, das von ihr ohne allen Zweifel grundsätzliche Inangriffnahme tiefster Kulturaufgaben aus Glauben verlangt. Das setzt allerdings Erfüllung ihrer bisherigen Aufgaben in vollem Umfang voraus. Wie gründlich wäre ein solcher „Kulturverantwortungs-Protestantismus" von einem bloßen „Kulturnutznießer-Protestantismus" oder auch einem „Kulturphilister-Protestantismus" verschieden!

Wir leben in einer Zeitwende! So viel ich sehe, erfolgt der Umschwung wesentlich um folgende Angelpunkte: 1. Das heute gleichzeitig (wie kaum je) vorhandene Bewußtgewordensein des Rationalen, des Überrationalen und des Irrationalen. 2. Empfindung für die Verpflichtung, daraus eine organische Einheit zu schaffen, und Eindruck von der erdrückenden Schwierigkeit dieser Aufgaben und den Gefahren, wenn ihre Bemeisterung nicht gelingt; 3. mehr oder weniger bewußter Sinn für alles nicht rein Abstrakte, also für das Konkrete, Individuelle als die dreieinige, aus den unter 1 genannten Faktoren bestehende Totalität bzw. Ganzheit. — Ringen um Gestaltung des Mikrokosmos und Anthropokosmos um ihrer selbst, um

ihrer praktischen Notwendigkeit willen und als Symbole für einen Makrokosmos, zu dem man Türen sucht. Das Sehnen nach Erreichung aller dieser Ziele, die zum Teil vom Menschen gar nicht, zum Teil jedenfalls nicht von ihm allein geschaffen werden können, bekundet sich in der zu neuem Leben erwachten Eschatologie. —

In der Bibel wird die Notwendigkeit der Säemannsarbeit mit Nachdruck betont, obzwar Gott selbst als Urheber des Wollens und als dessen Vollbringer, vor allem aber als der Spender des Segens bezeugt wird. Durch die ganze Lage wird heute die Theologie auf den Plan gerufen wie kaum je zuvor. Die geschilderte Gärung der Zeit kann naturgemäß nur entweder zum Untergang oder zur Neugeburt einer besseren, wenn auch sicher nicht paradiesisch idealen Kultur führen. Macht Gott auch das Wesentliche, so dürfen doch wir seine Mitarbeiter sein. Mit der Entstehung einer neuen Kultur aber geht das Wachstum einer neuen Weltanschauung notwendig Hand in Hand, ja beides ist weitgehend identisch. Die Lage ist heute so günstig und zugleich so verantwortungsvoll, wie noch kaum für ein Geschlecht von Christen und Theologen, weil wir sie eben bewußt zu sehen vermögen: Die Position feindlicher Mächte ist ins Wanken geraten. Die neue Gruppierung ist zunächst für das Christentum wesentlich vorteilhafter. Wird es sich entsprechend zur Geltung bringen, wird die Bedeutung der Lage überhaupt richtig erkannt? Wollen wir Weltanschauung lediglich als einen Sport betrachten, durch den ja die katholische Kirche weiterhin ihre „Minderwertigkeit" dartun mag, oder den man mit mitleidigem, ironischem Lächeln einigen unverbesserlichen evangelischen Außenseitern überläßt? Oder wollen wir beginnen mit aller Kraft in der Richtung auf eine neue „christliche Weltanschauung im evangelischen Sinn" zu arbeiten, dessen voll bewußt, daß sie letztlich uns nur geschenkt werden kann? Wie sagt doch Ibsen einmal?

„Wenn du nicht kannst, wird Dir's verziehn,
Doch nimmermehr, wenn Du nicht willst!"

Das Corpus confessionum[1]).

Von Prof. D. Herm. Mulert in Kiel.

Das Verhältnis der Konfessionskunde, oder, wie man früher zu sagen pflegte, der Symbolik, zur systematischen Theologie wird verschieden gefaßt. Aber wie man es auch formuliere, der Stoff dieses groß angelegten Corpus confessionum ist für die systematische Theologie nur zum Teil von Interesse. Andererseits ist das Werk für den Systematiker doch sehr bedeutsam. Die Fragen nach Wahrheit und Wert von Religion und Christentum, diese grundsätzlichen Fragen und die Antworten darauf, haben nun einmal ihre verschiedenen geschichtlichen Formen, und geschichtliche Form heißt hier zum guten Teil konfessionelle Form oder doch konfessionell bedingte — letzteres im weitesten Sinn; auch das Antikonfessionelle gehört hierher. So wird das Fabriciussche Unternehmen, wenn es fortschreitet, hier wiederholt eingehend zu würdigen sein. Ich gebe heute eine erste Charakteristik.

Wir deutschen Evangelischen hatten bisher für das lutherische Konkordienbuch als gangbarste Ausgabe die des Windsbacher J. T. Müller, deren historische Einleitung Kolde nach den neueren Forschungen umgestaltet hat, für die reformierten Bekenntnisse die des Erlanger Karl Müller. Daß für unsere Kenntnis der römischen Kirche und der morgenländischen Kirchen die wenigen, meist älteren, Bekenntnissammlungen, die es gibt, nicht das Gleiche bedeuten konnten, liegt z. T. schon in der Natur der Sache, d. h. im Wesen dieser Kirchen. Eine die verschiedenen Gruppen der Christenheit umfassende Sammlung wie Schaffs Creeds bekamen wir in Deutschland gerade deshalb nicht, weil man sich mit jenen anderen weithin zufrieden gab. Aber besonders für die anglikanische Kirche und die englisch-amerikanischen Dissenters fehlte es uns an Sammlungen dieser Art. Und diese Kirchen und Sekten sind für uns heute sehr viel wichtiger geworden als vor hundert oder fünfzig Jahren, ja auch als unmittelbar vor dem Weltkrieg. Schon von hier aus ist es sehr zu begrüßen, daß Fabricius, sogleich als er das erstemal seinen Studenten Konfessionskunde vortrug, den Plan einer umfänglichen Urkundensammlung der christlichen Kirchen und Sekten faßte.

1) Corpus confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Herausg. von Cajus Fabricius, Berlin, de Gruyter u. Co. In Lieferungen zu je 80 S. Jede Lieferung 7 M. Gliederung s. unten S. 472.

Zugleich aber hat er die Folgerungen aus der Wandlung von der Symbolik älteren Stils zur Konfessionskunde gezogen. Was schon Marheineke vorschwebte, was dann namentlich Kattenbusch klar ausgesprochen hat, daß nämlich keineswegs nur die Lehren, sondern alle wichtigen Lebensäußerungen der einzelnen Gruppen der Christenheit ins Auge zu fassen und darzustellen seien, dem will Fabricius mit seinem Werke dienen. Also druckt er nicht bloß Bekenntnisschriften ab, sondern auch Kirchenverfassungen, bedeutsame Kirchengesetze, Liturgien, charakteristische religiöse Lieder usw.

Natürlich erhebt sich hier die Frage, ob das Werk so nicht ins Ungemessene anschwellen muß. Einen gewissen Schutz gegen diese Gefahr bedeutet es, daß Fabricius sich auf die Kirchen und Sekten der Gegenwart beschränkt. Immerhin: bei allen Kirchen, die schon seit längerer Zeit bestehen, wirkt ihre Vergangenheit irgendwie nach und oft ist es umstritten, inwieweit die alten Ordnungen noch gelten. Daß die Augustana noch in den lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts ihre Bedeutung hat und die Trienter Dekrete noch im heutigen Katholizismus, ist klar. Aber wenn vor einigen Jahrzehnten in Hannover ernstlich erörtert wurde, ob in der Stadt Hameln die Konkordienformel gelte oder nicht, so fragt man sich vergeblich, ob die lutherischen Pastoren dort anders predigen werden, je nachdem dieses Problem bejahend oder verneinend beantwortet werden würde. Tatsächlich ist auch in der katholischen Kirche viel Überliefertes hinfällig geworden. Das Konkordienbuch kann und muß man ja nun ganz abdrucken; je mehr man aber den Umkreis des konfessionskundlich wichtigen Materials erweitert, um so mehr wird ausgewählt werden müssen; der Takt des Herausgebers wird hier entscheiden. Es gibt auch heute Sekten, die Eintagsfliegen sind, mögen sie auch zunächst kräftig Propaganda machen oder zähen Bestand zu haben scheinen.

Erheblicher ist eine andere Schwierigkeit: vieles ist wichtig, läßt sich jedoch überhaupt nicht in Worten wiedergeben. Die Melodie eines viel gesungenen, für eine Kirche oder Sekte charakteristischen Lieds kann sehr bezeichnend sein, fast wirksamer als der Text; die sollte also in Noten mitgeteilt werden. Für bestimmte Gruppen der Christenheit ist der Baustil ihrer Kirchen wichtig; hier mag man also Abbildungen geben, ebenso von kirchlichen Geräten und Gewändern, mit erläuternder Beschreibung. Fabricius will das denn auch. Es bedeutet einen wirklichen Fortschritt, daß Fabricius mit der erweiterten Fassung der Aufgabe der Konfessionskunde Ernst macht.

Besonders sorgfältig überlegt werden muß die Auswahl natürlich in dem Maße, als es sich nicht um vollständigen Abdruck amtlich geltender Texte handelt. Das gilt schon bei religiösen Liedern, da doch meist nicht die ganzen Gesangbücher aufzunehmen sein werden. Es gilt erst recht bei der Aufnahme von wichtigen theologischen Äußerungen. Einige Stücke aus Thomas oder Bellarmin sind, obwohl sie nie kirchenamtlich bestätigt worden sind (denn die Anerkennung des Thomas als doctor ecclesiae bedeutet noch nicht Billigung alles Inhalts seiner Schriften), für den römischen Katholizismus unstreitig wichtiger als vieles in Beschlüssen ökumenischer Konzilien. Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" ist für das Luthertum wohl bedeutsamer als die Konkordienformel oder vollends als jene Schriften von Rhegius oder Chemnitz, die als Bestandteile des Corpus doctrinae Julium oder Wilhelminum in einigen nordwestdeutschen Gebieten noch heute die Geltung symbolischer Bücher haben. Melanchthons Loci, nach Luther ein der Aufnahme in den Bibelkanon würdiges Buch, hätten im Sinne des Reformators also mindestens Aufnahme in ein Corpus confessionum verdient. Ebenso werden einige Stücke aus Calvins Institutio für den reformierten Protestantismus wichtiger geworden sein als manches, was dort in Bekenntnisschriften steht.

Also wird sich niemand wundern, wenn Texte aus „Privatschriften" der Reformatoren abgedruckt werden. Aber wie wird es, wenn man der Neuzeit und ihren theologischen Kämpfen näher kommt? Schleiermacher hat zeitweise ernstlich erwogen, daß er und seine Freunde, wenn sie aus der preußischen Landeskirche hinausgedrängt würden, versuchen sollten, eine theologisch freie, religiös lebendige Sonderkirche zu bilden. Daß er, obwohl es nahe daran war, nicht abgesetzt wurde, erscheint uns Heutigen als fast zufällig. Soll deshalb, weil er in der Landeskirche blieb und nicht wie Vinet oder Chalmers zum Stifter einer Freikirche wurde, im Corpus confessionum von seinen Schriften gar nichts abgedruckt werden? Wiederum, wohin kommt man, wenn man so auch Stücke aus der theologischen Literatur der Neuzeit abdrucken will? Vor einem Menschenalter verfocht der damalige Herausgeber der „Evangelischen Kirchenzeitung" den Satz, die Ritschlsche Schule gehöre überhaupt nicht in die evangelische Kirche, sondern sie sei eine Sekte auf dem Boden des römischen Katholizismus, und ihr kanonisches Buch sei Harnacks Wesen des Christentums. Zum guten Teil bedarf solches Reden keiner Widerlegung; aber ist das nicht richtig, daß Harnacks Buch in der Tat die Denkweise weiter Kreise im deutschen Protestantismus zutreffender wiedergibt als alle Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts?

Ich erwähne das alles nur, um anzudeuten, wie umstritten die Auswahl sein wird, sobald man sich nicht auf die organisatorisch verselbständigten Gemeinschaften und ihre amtlichen Texte beschränkt, sondern religiöse Strömungen und Richtungen innerhalb der einzelnen Kirchen einschließlich ihres geschichtlichen Werdens mit ins Auge faßt. Der Pietismus ist bei uns im allgemeinen innerkirchlich geblieben. Daß Fabricius pietistische Kirchenlieder abdrucken will, kann damit gerechtfertigt werden, daß der Pietismus einen neuen Frömmigkeitstypus darstelle; aber was dem Pietismus recht ist, muß dann natürlich anderen religiösen Strömungen im deutschen Protestantismus billig sein; Fabricius will denn auch Kirchenlieder der Aufklärung bieten. Aber gäbe es nur nicht so viele Mischformen dieser religiösen Bewegungen!

Nach entgegengesetzter Richtung hin zeigt sich eine Schwierigkeit, wenn in der ersten Abteilung des Werkes „ökumenische Grundlagen der christlichen Kirchen" dargestellt werden sollen, d. h. einerseits biblische Stücke und altkirchliche Bekenntnisse, die in sehr verschiedenen Gruppen der Christenheit in Gebrauch und Geltung sind, andrerseits Kundgebungen ökumenischer Bewegungen der Neuzeit. Die letzteren zusammenzustellen wird verdienstlich sein. Aber die altkirchlichen Hauptbekenntnisse haben, soweit sie „gelten", doch eben ein sehr verschiedenes Maß von Geltung. Darum wird dieser Abschnitt des Werkes vor Mißverständnissen besonders sorgfältig geschützt werden müssen, sofern er etwas mehr sein will als eine aus Gründen der Zweckmäßigkeit, zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen, vorausgeschickte Zusammenstellung solcher Texte, auf die nachher an vielen Stellen nur verwiesen zu werden braucht. All diese Schwierigkeiten wird der Herausgeber erwägen müssen und erwogen haben; daß sie seinen Mut nicht lähmen, ist erfreulich.

Natürlich bedarf solches Werk vieler Helfer. Die Namen der Mitherausgeber, die Fabricius gewonnen hat, werden dem Unternehmen sogleich das Vertrauen weitester Kreise in allen christlichen Ländern sichern: Garvie, Germanos, Headlam, Adolf Keller, Macfarland, Söderblom. Daß kein römisch-katholischer Theolog darunter ist, entspricht der Lage, in der sich die ökumenische Bewegung bei ihren wichtigsten Veranstaltungen, den Konferenzen von Stockholm und Lausanne, befand.

Die Texte werden in der Ursprache und in deutscher Übersetzung geboten. Kommentiert sind sie im allgemeinen nicht, aber es wird jedesmal eine Einleitung über die religiöse Gemeinschaft, deren Urkunden folgen, vorausgeschickt. Wo offizielle Übersetzungen vorliegen, sind diese benutzt; daß man also auch deren sprachliche Härten in Kauf nehmen muß, ist begreiflich.

Das Unternehmen gliedert sich in 24 Abteilungen: ökumenische Grundlagen, orthodoxe und schismatische Kirchen des Ostens, russische Sondergruppen, römische Kirche, Altkatholizismus und Modernismus; deutsches Luthertum, deutsch-reformiertes Christentum, deutsch-evangelische Landes- und Freikirchen; deutsche Heiligungsbewegungen (Brüdergemeine, Schwenkfelder, Tempelgesellschaft, Gemeinschaftsbewegung), deutsche Aufklärung (hier auch die Freireligiösen und Deutschreligiösen); evangelische Kirchen der Schweiz, der Niederlande, Südwesteuropas, Nord- und Osteuropas; Anglikanismus, Presbyterianismus, englische Inspirations- und Evangelisationsgemeinschaften, englischer Biblizismus, Chiliasmus, Rationalismus und Okkultismus; evangelische Landeskirchen und nationale Kirchenbünde außerhalb Europas.

Der Preis wird es zwar vielen Privatleuten verbieten, sich das Ganze anzuschaffen, aber jede größere, auch auf theologische Benutzer rechnende Bibliothek wird es erwerben müssen. Jährlich erscheinen 8 Lieferungen, und es soll in etwa 10 Jahren abgeschlossen sein. Ob der Umfang nicht noch erheblich darüber hinauswachsen wird, diese Frage muß allerdings schon jetzt aufgeworfen werden, wenn man bedenkt, daß von Abteilung 10 und 20 je 6 Lieferungen vorliegen, mit denen aber diese Abteilungen bei weitem noch nicht abgeschlossen sind. Andere Abteilungen werden immerhin kürzer sein können, und man kann nur wünschen, daß die rechte Mittellinie gefunden werde zwischen einer Sparsamkeit, die bei so großem Werk nicht angebracht wäre und eine lange so nicht wiederkehrende Gelegenheit nur mangelhaft ausnützte, und einer Ausführlichkeit, die schließlich in dieser harten Welt doch dem ganzen Unternehmen ernste Schwierigkeiten machen würde.

Von den bereits vorliegenden Lieferungen enthalten 1 bis 3 und 10 bis 12 Texte der bischöflichen Methodisten, 4 bis 9 solche der Herrnhuter. Natürlich werden manche andere Stücke mehr Bedeutung für die systematische Theologie haben als gerade diese. Daß bei den Methodisten genaue Vorschriften über Finanzwesen, Statistik, Sonntagsschulen gegeben werden, entspricht der Art dieser Gemeinschaft. Die Ethik der Methodisten ist charakteristischer als ihre Dogmatik. So heißt es in der Kirchenordnung der Bischöflichen Methodisten Art. 70: „Wir betrachten deshalb die freiwillige gänzliche Enthaltung von allen berauschenden Getränken als den richtigen Maßstab der Mäßigkeit für den einzelnen, und das gesetzliche Verbot des Handels mit alkoholischen Getränken als Pflicht der bürgerlichen Regierung ... Es ist unsere feste Überzeugung, daß der gewohnheitsmäßige Gebrauch

des Tabaks zu einem entschieden christlichen Leben nicht paßt. Um der Förderung des christlichen Einflusses und der christlichen Arbeit willen empfehlen wir unsern Mitgliedern dringend, sich des Gebrauchs des Tabaks in allen Formen zu enthalten." In den Anweisungen an die Prediger wirken Urchristliches und Englisches eigentümlich zusammen. (Art. 115 und 122): „Sei fleißig. Sei niemals unbeschäftigt. Gib dich nie mit unnützen Kleinigkeiten ab. Vertändle keine Zeit. Verweile nie länger an einem Orte als unumgänglich notwendig ist ... Schäme dich keiner Sache als der Sünde." (Art. 135): „Stehe so oft als möglich um 4 Uhr morgens auf." Sehr nachahmenswert für unsere Kirchenbehörden ist gegenüber vielbeschäftigten Pfarrern die Bestimmung (186): „Hat ein Prediger 10 Jahre hintereinander ohne Unterbrechung ... gedient, so kann ihm ein Urlaubsjahr für Reisen, Studium, Ruhe u. dgl. bewilligt werden, ohne daß er seine Stellung als aktiver Prediger einbüßt."

Auch bei den herrnhutischen Texten stößt man oft auf Worte, die mehr für die Ethik charakteristisch sind: „Ein fleißiger und tüchtiger Gewerbsmann, der sich in die Zeit zu schicken weiß und dabei dem Segen des Herrn vertraut, findet bei gehöriger Sparsamkeit auch unter uns noch immer sein tägliches Brot" (Verlaß der Generalsynode von 1914 § 18). Das Bischofsamt ist dort lediglich zur Ordination da; ausdrücklich wird gesagt, daß es „keinerlei Ansprüche auf Leitung der ganzen Kirche oder einzelner Teile derselben" verleiht (§ 42). Der Eindruck, den die mitgeteilten herrnhutischen Liturgien und Lieder machen, ist zwiespältig. Neben Stücken von religiöser Kraft und dichterischer Schönheit stehen manche, die nur beweisen, daß man auch dort die Tradition noch nicht hinlänglich gesichtet hat. Daß die Lieder Zinzendorfs nicht im Urtext, sondern in dem des heutigen Gesangbuchs der Brüdergemeine mitgeteilt sind, entspricht den für das ganze Werk aufgestellten Grundsätzen; immerhin gibt es Fälle, in denen man diese Bindung an die Gegenwart bedauert, den ursprünglichen und den heutigen Text gern nebeneinander gesehen hätte. In jedem Falle zeigen aber die herrnhutischen Texte, wie verschieden doch diese Art evangelischen Christentums sowohl von der lutherischen als auch von der streng reformierten ist.

So wird dem Fortschreiten des Werkes auch die systematische Theologie mit starkem Interesse und der Hoffnung auf erheblichen Gewinn zusehen. Die Erforschung der Konfessionen, nicht nur der großen, sondern auch der kleineren Gemeinschaften gibt wertvolle Beiträge zur Beantwortung der Fragen nach Wesen und Wahrheit des Christentums.

Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Schneider, A.: Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von G. Greulich u. E. Kienitz im Auftrag des Theol. Seminars in Posen. Posen, Lutherverlag (Leipzig, A. Wallmann). M. 4.—, geb. 5.—.

Scholz, H.: Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums. 1929. 120 S. Halle, Max Niemeyer. M. 5.—.

Schriften des Instituts für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission, hrsg. von R. Seeberg, 2. Heft, 56 S., M. 2.—; Leipzig, A. Deichert 1930. Inhalt: R. Seeberg, Die sozialethische Bedeutung des Dekalogs; H. Wagner, Geburtenregelung als theol. Problem.

v. Schubert, Hans: Der Reichstag von Augsburg im Zusammenhang der Reformationsgeschichte (Schriften des Vereins für Reformationsgesch., Jahrg. 45, H. 3). 1930. 36 S. Leipzig, M. Heinsius Nachf. M. 1.50.

Schulze, Fr.: Bildung und Religion. Gegenwartsphilosophische Grundlegung einer evang. Religionspädagogik. (Fr. Manns Pädag. Magazin, H. 1306.) 1930. 204 S. Langensalza, H. Beyer & Söhne. M. 5.40.

Schweitzer, Carl: Das rel. Deutschland der Gegenwart. 2. Bd. Der christliche Kreis. 552 S. Berlin, Hochweg-Verlag. M. 13.50.

Seeberg, E.: Über das Problem des Protestantismus. 1929. 15 S. Halle, Max Niemeyer. M. 1.80.

Seeberg, R.: Ist christliche Sozialethik wissenschaftlich möglich? 1930. 71 S. Leipzig, A. Deichert. M. 2.50.

Siegfried, Theodor: Das Wort und die Existenz. I. Die Theologie des Worts bei Karl Barth. 1930. 301 S. Gotha, Leopold Klotz. M. 10.—.

Siegmund-Schultze, Fr.: Die Kirche im Neuen Test. in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. 1930. 127 S. Berlin, Furche-Verlag M. 3.80.

Snethlage-Broekman: Het Anti-Ethicisme en Aulén. Studieclub van Moderne Theologen, Nr. 11. 1930. 42 S. Assen, Van Gorcum & Comp.

Steinweg, Joh.: Die Religion in der Fürsorge.

Thieme, K.: Die Augsb. Konfession und Luthers Katechismen auf theol. Gegenwartswerte untersucht. 1930. 272 S. Gießen, Töpelmann. M. 13.—, geb. 15.—.

Tjalsma-Vorster: Vergeving Studieclub van Moderne Theologen. 1930. 32 S. Assen, Van Gorcum & Comp. N. V. Kitgevers.

Vogelsang, E.: Luthers Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18. 1930. 187 S. Walter de Gruyter, Berlin. M. 7.—.

Volkserziehung und Industrie. Vorträge der Gelsenkirchener Tagung des Kath. Akademikerverbandes, hrsg. von F. X. Landmesser. 1930. 277 S. Augsburg, Haas & Grabhans.

Vox Theologica. Interacademiaal Theologisch Tijdschrift. 16 S. Assen, Van Gorcum & Comp.

H. E. Weber, Geschichtsphilosophie und Rechtfertigungsglaube. 13 S. M. —.85 (aus R.-Seeberg-Festschrift, 1929; Leipzig, A. Deichert).

Windisch, Hans: Die katholischen Briefe (Handbuch zum Neuen Testament 15) 2. Aufl. 1930. 144 S. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 6.30.

Wobbermin, G.: Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis (Studien zur syst. Theologie, H. 3). 1929. 145 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. M. 7.50.

Zeitwende, H. 12, Jahrg. 5, 1929. 576 S. München, C. H. Beck.

v. Zeller, Hermann: Die Berliner Kirchenkonferenz 1846 ein Grundstein zum Deutschen Evangelischen Kirchenbund. 84 S. Stuttgart, Chr. Scheufele. M. —.80.

Namenverzeichnis.

Bearbeitet von Werner Siebeck in Tübingen.

Adickes, E. 307
Althaus, P. 152 f. 443
Aristoteles 68. 163—170. 310. 316. 320
Astrow, Wl. 227. 230
Athanasius 205
Augustin 58. 94 f. 173. 189. 197 f. 208. 222. 398
Aulén, G. 277

Baader, F. X. 300
Bachofen, J. 67. 316
Bäumler, A. 59
Barlach, Ernst 51
Barner, H. 323
Barth, H. 306. 310. 321. 384
—, K. 21. 62. 64. 72. 214. 216. 222. 281. 445. 449
Bauch, B. 68
Baumgarten, A. 59. 67
Beck, J. Th. 301
Becker, C. H. 44 f.
Bellarmin 470
Berggrav, E. 75
Berkeley 67
Bernoulli, C. A. 240
Bertholet, A. 77
Bezzel, H. 301
Biel 79
Blanke, F. 299. 301
Bô Yin Râ 236. 244
Böhlig, H. 182. 184
Böhme, J. 68. 318
Bohnenblust, E. 227
Bonitz, H. 166 f. 169
de Boor, W. 148
Bornhausen, K. 15. 59. 70. 100 ff.
Bousset, W. 182. 184. 188. 191 f. 196 f. 202
Bradlaugh, Ch. 291
Bruhn, W. 94 f. 299
Brunner, E. 96. 215. 225. 306. 333. 443. 445
Brunner, P. 59. 73
Bruno 48
Brunstäd, F. 60. 71. 299
Buber, M. 332. 334. 336 f.
Buchberger, M. 322
Buchwald, G. 78
Bultmann, R. 328 f. 331. 339 ff. 386. 394
Burdach, K. 51
Butzer 152

Calvin 9. 67. 267. 304. 470
Carlyle 390
Cartesius s. Descartes
Chalmers 470
Chemnitz, M. 470
Chytraeus 144 ff.
Clemen, O. 78
Clemens von Alexandria 197. 199 f.
Cohen, H. 59. 69. 281. 287
Cohn, J. 62
Collier, A. 67
Comte 390
Cudworth, R. 67
Culmann, Ph. T. 80
Cusanus 66

Debrunner, H. 227
Deißmann, A. 201
Delekat, F. 151
Descartes 49. 326. 333. 389
Diadochos von Photike 203
Dibelius, M. 112. 278
Dilthey, W. 4. 51. 56. 62. 101. 107. 156. 300. 334. 380. 388 ff.
Dingler, H. 59. 66
Dittrich, O. 135 ff.
Doerne, M. 206. 299 f.
Dostojewski 51. 227. 427
Drews, A. 60. 71
—, P. 78
Driesch, H. 68

Ebner, F. 332 f.
Eckhart 94
Ehrenfels, Chr. 68
Elisarion 241
Emge, C. A. 60. 72
Enders, L. 78
Erasmus 3. 16. 48. 79
Eusebius 200. 204 f.

Fabricius, E. 468 ff.
Fechner 68
Feigel, F. K. 59. 70 f.
Feedt, L. 80
Feuerbach, L. 93. 114. 334. 336. 388. 398
Fichte 42. 50. 83. 105. 128. 299. 307. 309 f. 312 f. 315. 329 f.
Ficker, J. 78
Fischer, Hugo 310. 317
—, K. 315
—, M. 297
Fliedner, W. 299. 302
Folgeklow, E. 60
Fox, G. 122
Frank, E. 310. 320
Franke, H. A. 122
Freud, S. 60. 74. 284
Frick, H. 149. 159
Friedrich der Große 51

Galilâi 49. 398
Garvie, A. E. 471
Geldner, K. F. 77
Germanos, L. P. St. 471
Glockner, H. 60. 310. 312. 315
Goethe 44. 50 f. 53—55. 68 f. 83. 91. 98. 106. 299. 302. 317. 323
Gogarten, F. 64. 222. 225. 328. 335 ff. 354—358. 361. 445
Greßmann, H. 182. 184. 244
Grimmelshausen 48
Grisebach, E. 63—65. 71. 151. 225. 329. 348
Günther, H. F. K. 148. 152
—, W. H. 76
Gurwitsch, G. 307. 310

Haering, Th. 410
—, Th. L. 310. 312 ff. 318
Hamann, J. G. 54. 117. 299. 301
Hamsun, K. 51
Haring, W. 20
v. Harnack, A. 72. 161. 194. 202. 470
Hartmann, N. 45. 52 f. 62. 312
Hauptmann, G. 51
Headlam, A. C. 471
Hegel 56. 60 f. 64. 73. 83. 101. 105 f. 114. 125. 134. 224. 307—321. 329—331. 334. 366. 377. 382. 389
Heidegger, M. 63—65. 99. 217. 299. 302. 326. 328—332. 339—341. 346 f. 350. 353—358. 360—364. 368. 370—372. 374—376. 378 f. 381—391
Heim, K. 325. 449
Heimann, B. 310. 318
Heimsoeth, H. 59. 66
Heinemann, F. 81. 99
Hemsterhuis, F. 46
Herder 44 f. 50. 55. 106. 110. 115. 117, 299 f. 382
Herrmann, W. 56. 110. 132. 406
Hertz, W. 51
Herwin, R. 227
Hessen, J. 455
Hirsch, E. 79. 309
Hölderlin 107. 122. 243
Hoen 4
Hönigswald, R. 68
Hoffmann, H. 148
Hofmann, P. 62
Hognestad 276
Holl, K. 54. 56. 78. 80. 205
Holstein, G. 159
Holysake, G. J. 291
Holzapfel, R. M. 226 ff. 244
v. Humboldt, W. 42—44. 50. 117
Hus 262
Husserl, E. 328. 371. 388—390

Jacob, G. 79
Jacobi 386
James, W. 83
Jelke, R. 401 ff.
Jeremias, A. 76
Jhmels, L. 407
Jones, E. 60. 74
—, R. M. 290
Irenäus 193 f. 197

Kalvin 9. 67. 267. 304. 470
Kähler, M. 413
Kaftan, J. 403—410
Kant 17. 45. 49 f. 55. 61. 67—69. 71. 73. 81. 83. 90. 101. 119 ff. 132. 149. 157. 215. 280. 287. 299. 301 bis 304. 308—310. 312. 315 f. 320. 329. 331. 389. 407. 449. 457. 464

Kattenbusch, F. 79. 161. 256. 322. 469.
Kaulla, R. 148. 155
Kawerau, G. 78
—, W. 60. 73
Kees, H. 77
Keller, A. 149. 471
Kepler 49
Kerschensteiner, G. 44 f.
v. Keyserling, H. 286
Kierkegaard, S. 63 f. 81. 217. 353. 368. 385—387
Klages, L. 67
Kleanthes 169. 171
Köhler, W. 68
Koepp, W. 347. 383 f.
Köstlin, J. 78. 145
Koffka 68
Kolde, Th. 468
Konrad, J. 244
Kootz-Kretschmer, E. 77
Kopernikus 48
Korff, H. A. 51
Krause, W. 77
Kretschmer, E. 228
Kroner, R. 56. 63. 309. 315
Krueger, F. 68. 148. 150
Külpe, O. 455
Kuhlmann, G. 60. 71. 328 f. 331. 339 ff. 347 ff. 354. 386 f. 394
v. Kupfer, Elisario 241

Lange-Eichbaum, W. 229
Lask, E. 63—65. 310
Lasson, G. 73. 310 ff.
Leese, K. 59. 81 ff. 93. 325
Leibniz 49. 117
Lessing 208. 223
Liebert, A. 59 f.
Litt, Th. 62
Locke 389
Loesche, G. 144. 146
Loew, W. 208. 214
Löwith, K. 332. 334—336. 345. 365ff.
Lukacs, G. 63
Lutharbt 115. 145 f.
Luther 1—10. 13 f. 21. 34. 40. 53. 67. 73. 78—80. 89. 114. 121 f. 132. 135 f. 144. 148. 153. 156. 189. 196. 225. 227. 262 f. 266. 294 f. 299. 301. 304. 398. 415. 424. 428. 430. 470

Macfarland, Ch. S. 471
Maimonides 59. 73
Marcion 187. 192. 194
Marck, S. 59. 63. 65. 368
Marheineke, Ph. K. 469
von Mayer, Ed. 241
Maylan, Ch. E. 60. 74
Medicus, F. 310
Meinong 68
Melanchthon 16. 135 f. 144 ff. 262. 266. 470
Mendelssohn, M. 323
Merkel, R. F. 226
Michelangelo 51. 53
Mittenzwey, K. 60
Montaigne 377
More, H. 67
Muckermann, H. 148. 152. 654
Müller, A. D. 149. 152
—, H. M. 79
—, J. T. 468
—, K. (Erlangen) 468
—, N. 145
Mulert, H. 468 ff.

Nagel, J. 100
Napoleon 394
Natorp, P. 120. 122. 166. 169
Neumann, K. 57
Newton 49. 389
Niebergall, F. 148 f. 155. 158
Nietzsche, F. 51. 230. 316. 370. 380. 387 f. 391—396. 398
Nikolaus von Cues 48
Nohl, H. 50. 312
Novalis 107

Oesterreich, K. 83
Origenes 193. 196 ff.
Osiander 135. 144
Otto, R. 54. 59. 69—71. 81. 83 f. 93. 132. 279. 284. 299. 303. 309
Overbeck, F. 377
Owen, R. 291

Paley 291
Pascal 122. 288. 398
Pauck, W. 148. 151
Paulus (Apostel) 183—189. 194. 196. 202. 251 f. 262. 353. 389. 422
Paulus, R. 111. 299 f. 449
Pestalozzi 44. 55. 149. 157
Pfister, O. 60. 74
Philo 22. 176
Pico 47
Piper, O. 148 f. 245 ff.

Plato 61. 68. 163 f. 167—169. 181. 371
Plotin 98
Prinzhorn, H. 60. 74
Pythagoras 181

Raffael 53
Rehmke, J. 450. 453
Reischle, M. 401 ff.
Reitzenstein 181 f. 190. 201. 203
Reuchlin 48
Rhegius 470
Richter, J. 292
Rickert, H. 62—64
Ritschl, A. 62. 402 f. 406 ff. 410
Röttcher, F. 299. 309
Rohde, E. 316
Rolffs, E. 148
Rotermund, H. W. 145
Rothe, R. 301
Rousseau 148. 156 f.
Rückert, H. 79
Runestam, A. 296
Rust, H. 299. 303

v. Saaz, Joh. 47
Salzsieder, P. 60. 73
Sasse, H. 245
Scheler, M. 83 ff. 92. 94 ff. 337
Scheller, W. 60. 72
Schelling 70. 112. 128. 308. 312—315. 321. 386
Scherding, P. 1.
Schiller, F. 18. 44. 313
Schlatter, A. 148 f.
Schleiermacher 17. 45. 72. 101. 103. 106. 110. 119. 132. 148. 156 f. 163. 262. 308. 408. 434. 464. 470
Schlunck, M. 290. 297
Schmalenbach, H. 49. 299. 302
Schmidt, H. 148. 155
—, K. D. 148
Schneider, E. 148. 156
—, J. 236
—, K. 60. 74
Scholz, H. 81 ff. 90 f. 95 f. 98 f.
—, W. 291
Schopenhauer, A. 60. 73
Schreiner, H. 296
Schröder, F. R. 77
Schröter, M. 59
Schultz, W. 42. 111
Schulze, M. 304
Schumann, K. F. 83. 447 ff.
Schwarz, F. C. E. 145 ff.
Schweitzer, A. 281. 284
Scott, W. 376
Seeberg, E. 79. 301
—, R. 60. 72
Seifert, F. 59. 67
Shaftesbury 49. 313
Sick, P. 146
Siegfried, Th. 299. 304
Siegmund-Schultze, F. 245
Simmel, G. 51. 62. 250. 283
Snethlage, J. L. 277
Söderblom, N. 471
Sokrates 163 f. 167
Spann, O. 68
Spengler, O. 57
Sperl, J. 447 f.
Spinoza 49. 59. 73. 377
Spranger, E. 44. 50
Stählin, W. 149. 158
Stange, C. 83
—, E. 149. 160
Stein, A. 149. 157
Steinmann, Th. 78
Stephan, H. 76 f. 80. 299 f. 323. 406. 417 ff. 447
Stirner, M. 333
Strasser, E. 298
Strauß, D. F. 106. 443
Strich, F. 53
Strindberg 51
Strobel, A. 148. 156
—, G. Th. 145
Süßkind 148. 155

Tauler 79
Tertullian 18. 173
Thieme, K. 80
Thomas von Aquino 59. 73. 79. 81. 470
Tillich, P. 60. 63—65. 71 f. 75. 95. 206
Tolstoi 376. 384
Traub, F. 437 ff.
Troeltsch, E. 15. 47. 56. 59. 62. 69. 72. 81. 93. 101. 107. 111. 129. 134. 250. 252 f. 263. 300. 304. 337. 355

Underhill, E. 69
Unger, R. 49

Vaihinger, H. 307. 457
Venatorius 135 ff. 144
Vierkandt, A. 62

Vinet 470
Volkelt, J. 83
Volz, P. 280. 288

Weber, Max 250. 252
Wechßler, E. 58
Wehrung, G. 325
v. Weingartner, F. 236
Weinhandl, F. 59. 67 f. 69
Weiser, A. 149. 158
Weiſſe, Chr. H. 321
Weizſäcker, H. 148. 156
v. —, V. 151
Wertheimer 68
de Wette, W. M. L. 78
Wilamowitz-Möllendorf 16. 169
Winkler, H. 77
—, R. 409
Winſpeare, R. 236
Winternitz, M. 77
Witkowſki, G. 51
Witte, J. 292
Wittig, J. 260
Wobbermin, G. 72. 408 ff. 412
Wolff, Chr. 309
Wundt, M. 50. 299. 307 f.

Zbinden, H. 227
Zeno 169. 171
Zinzendorf 110
Zurhellen-Pfleiderer, E. 148
Zwingli 2—9. 13 f. 301

Date Due			
JUL 27 1962			
Thesis			
OCT 15 2004			
OCT 19 2004			
OCT 19 2004			
OCT 19 2005			
OCT 21 2005			
FEB 03 2006			
98	PRINTED IN U. S. A.		

Zeitschrift für theologie und kirche n.f.v.11 1930

GTU Library
3 2400 00295 0669